मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)
सत्यमेव जयते
महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई - ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

महाराष्ट्र राज्याचे सांस्कृतिक धोरण २०१० अंतर्गत मराठी भाषेतील प्रतिमुद्राधिकाराची (कॉपीराइटची) मुदत संपलेले दुर्मिळ ग्रंथ महाजालावर उपलब्ध करून द्यावे असे म्हटले आहे. त्यानुसार मराठी भाषा विभागाच्या आदेशाप्रमाणे (शासननिर्णय क्र. रासांधो १०१२/ प्र. क./२०१२/भाषा-३ दि. २८ मार्च २०१३) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे असे ग्रंथ आणि नियतकालिके महाजालावर उपलब्ध करून देण्याचा प्रकल्प राबवण्यात येत आहे. त्याच बरोबर प्रतिमुद्राधिकाराच्या कक्षेत येणारी काही साधनेही प्रतिमुद्राधिकारधारकांची उचित अनुमती प्राप्त झाल्यास संस्थेद्वारे संगणकीकृत करून अभ्यासकांसाठी उपलब्ध करून देण्यात येत असतात.

सदर प्रकल्पांतर्गत **विदर्भ साहित्य संघ, नागपूर** ह्या संस्थेद्वारे प्रकाशित करण्यात येणाऱ्या **युगवाणी** ह्या नियतकालिकाच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासंदर्भात उपरोक्त संस्थेला आवाहनपर विनंती करण्यात आली होती.

सदर विनंती मान्य करून विदर्भ साहित्य संघाद्वारे सदर अंक संगणकीकरणासाठी उपलब्ध करून देण्यात आले. हे अंक सदर संस्थेच्या सहकार्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व विदर्भ साहित्य संघ, नागपूर यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व विदर्भ साहित्य संघ, नागपूर यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर/ संस्थांवर असणार नाही.

सदर अंक केवळ अभ्यासकांच्या सोयीसाठी संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध करण्यात येत असून अंकांतील सामग्रीचे (लेखन, मांडणी, छायाचित्रे, रेखाचित्रे इ.) प्रतिमुद्राधिकार त्या त्या लेखकांकडे अथवा प्रकाशकांनी त्या त्या वेळी केलेल्या व्यवस्थेनुसार आहेत ह्याची नोंद घेण्यात यावी. त्या सामग्रीसंदर्भातील कोणतेही अधिकार वा दायित्वे राज्य मराठी विकास संस्था, मराठी भाषा विभाग किंवा महाराष्ट्र शासन ह्यांच्याकडे असणार नाहीत.

अनुक्रमणिका

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

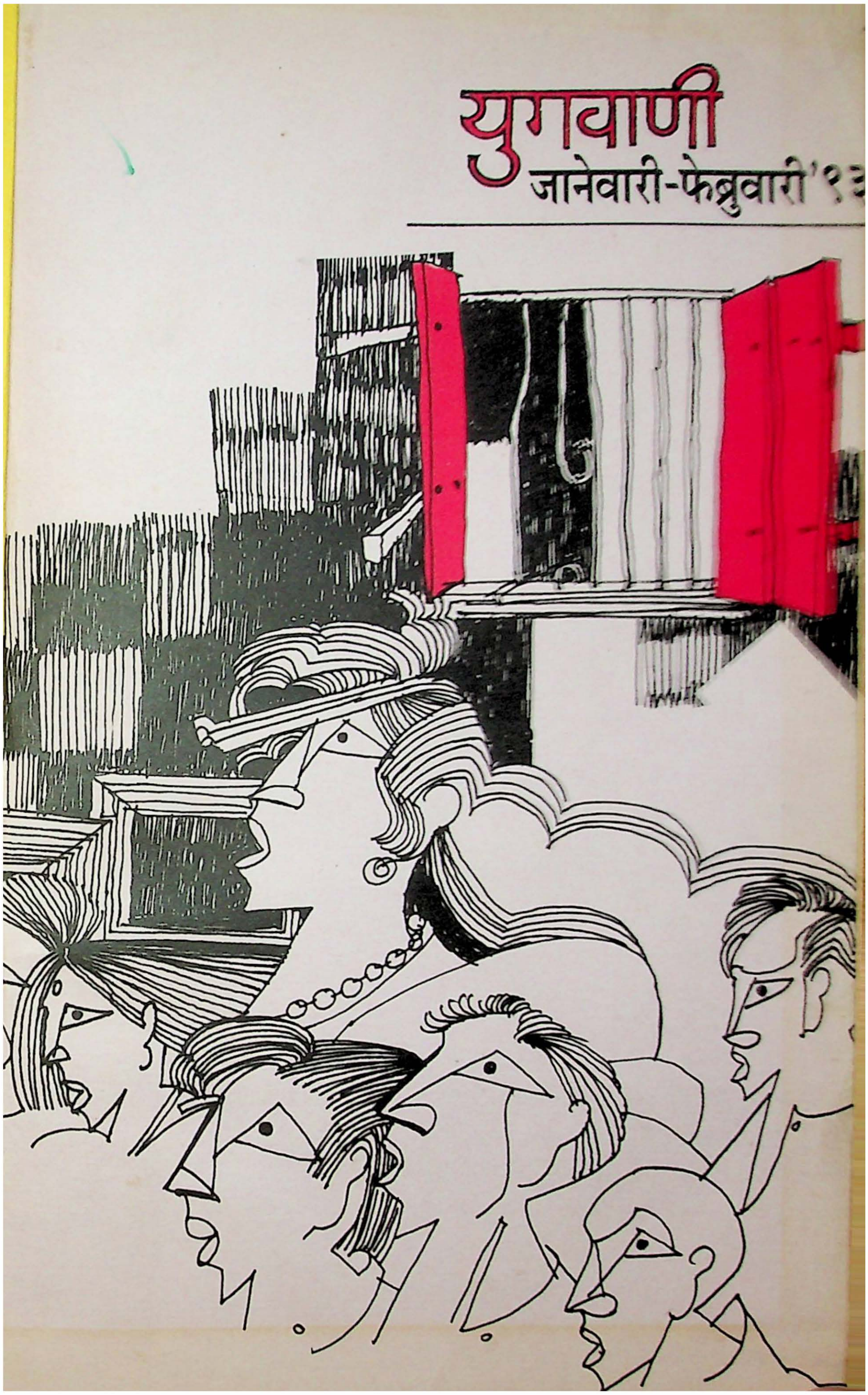
अनुक्रमणिका

१९९३ युगवाणी

युगवाणी - १९९३

जाने ते डिसे-

अनुक्रमणिका



अनुक्रमणिका

आवाहन

मराठीतील दर्जेदार नियतकालिकांच्या दुरावस्थेची समस्या गेल्या काही वर्षांपासून विदर्भ साहित्य संघाचे मुखपत्र 'युगवाणी'च्या संघटित प्रयत्नानंतर मराठी वाङ्मयीन संस्कृतीतील एक सर्वाधिक अग्रक्रमाची समस्या म्हणून आता पुरेशी जाणवू लागली आहे.

मात्र त्यावरील तोडगा, उपाययोजना व त्याकरता आवश्यक त्या सामूहिक कृतीकरता पुरेशी इच्छाशक्ती अद्यापही अभावानेच आढळते.

विदर्भ साहित्य संघाच्या 'युगवाणी' या नियतकालिकाने मराठीतील पहिली वहिली नियतकालिक विकास परिषद घेऊन त्याद्वारे केवळ युगवाणीच नव्हे तर तत्सम सर्वच वाङ्मयीन नियतकालिकांच्या उपजीविकेच्या समस्यांची शासनाने दखल घेतली. त्याबाबत एक समिती नियुक्त करुन त्यावर विचारही केलेला असून समितीने मांडलेल्या सूचनांची स्वीकृती व अंमलबजावणी याबाबत मात्र अद्याप कोणताच निर्णय घेतलेला नाही. तो तसा जलद घ्यावा अशी मागणी सर्वच वाङ्मयीन नियतकालिकांकडून होणे आवश्यकही आहे.

दुसरी वाङ्मयीन नियतकालिक विकास परिषद शासनाच्या या संबंधातील निर्णया नंतरच आयोजित करावी असा मानस असल्याने त्या संदर्भातही पुढील हालचाल तूर्तास स्थगित आहे.

दरम्यान पहिल्या वाङ्मयीन नियतकालिक विकास परिषदेने सुचविल्याप्रमाणे प्रत्येक वाङ्मयीन नियतकालिकांनी आपआपला स्थायी निधी उभारण्याच्या सुचनेची अंमलबजावणी विदर्भ साहित्य संघाने करावी असे कार्यकारिणीने ठरविले असून 'युगवाणी' या विदर्भ साहित्य संघाच्या नियतकालिकाने आपला स्वतःचा स्थायी निधी उभारावा या हेतुने सर्व वाचक, वर्गणीदार, संस्था, व्यक्ती व वाङ्मयप्रेमी यांना हे आवाहन करण्यात येत आहे.

'युगवाणी' या नियतकालिकाला पुढेही स्थिर पायावर कायम उभे राहता यावे याकरता एक 'स्थायी निधी' उभारण्याचे ठरविण्यात आले असून त्यास सर्व संबंधितांनी सढळ हाताने मदत करावी व ही वाङ्मयीन संस्कृती कायम राखण्यास अधिक समृद्ध करण्यास सहकार्य करावे ही विनंती आहे या निधीत रुपये पाचशे व अधिक रक्कम जमा करणाऱ्यास 'युगवाणी'चा अंक आजीव प्राप्त होत राहील.

'युगवाणी'चा स्थायी निधी हा मराठी वाङ्मयीन संस्कृती टिकवून धरण्याच्या कार्यातील एक सर्वाधिक महत्वपूर्ण दुवा समजून समस्त वाङ्मयप्रेमी यथाशक्ती सहकार्य करतीलच या विश्वासासह हे आवाहन.

संपादक/प्रकाशक
'युगवाणी'
विदर्भ साहित्य संघ, नागपूर

● ●

टिप निधीची रक्कम चेक/ड्राफ्टने सचिटणीस, विदर्भ साहित्य संघ या नावे कृपया 'युगवाणी स्थायी निधीकरता' असे नमूद करुन पाठवावी ही विनंती.

अनुक्रमणिका

युगवाणी

।। विदर्भ साहित्य संघाचे मुखपत्र ।। संपादक : श्रीपाद भालचंद्र जोशी

।। भाषा, साहित्य, संस्कृती, संवाद व कलाविषयक अभिरूचीचे जोपासन-संवर्धन-संशोधन ।।

प्रबंध संपादक : केशव जोशी

संपादक मंडळ : डॉ. विश्वास कानडे / डॉ. दमयंती पांढरीपांडे / मनोहर तल्हार / कमलाकर धारप / प्रा. कृष्णा चौधरी / भगवान ठग /

वर्ष एकोणपन्नासावे / अंक ४९- १/२ जाने. / फेब्रु - १९९३

मूल्य - १० रु. / वार्षिक वर्गणी : ५० रु.

त्रैवार्षिक वर्गणी : १२५ रु.

अनुक्रम ◆ ◆ ◆ ◆

आवरण पृष्ठ व रेखाचित्रे : संजय धोतरकर

मुद्रित शोधन / संकलन / प्रतिलिपी इ. सहकार्य : सौ. शोभा-उबगडे / सौ. कुंदा केळापुरे / श्यामकांत कुळकर्णी

संपादकीय पत्रव्यवहार : संपादक युगवाणी, विदर्भ साहित्य संघ, झाशी राणी चौक, नागपूर ४४००१२

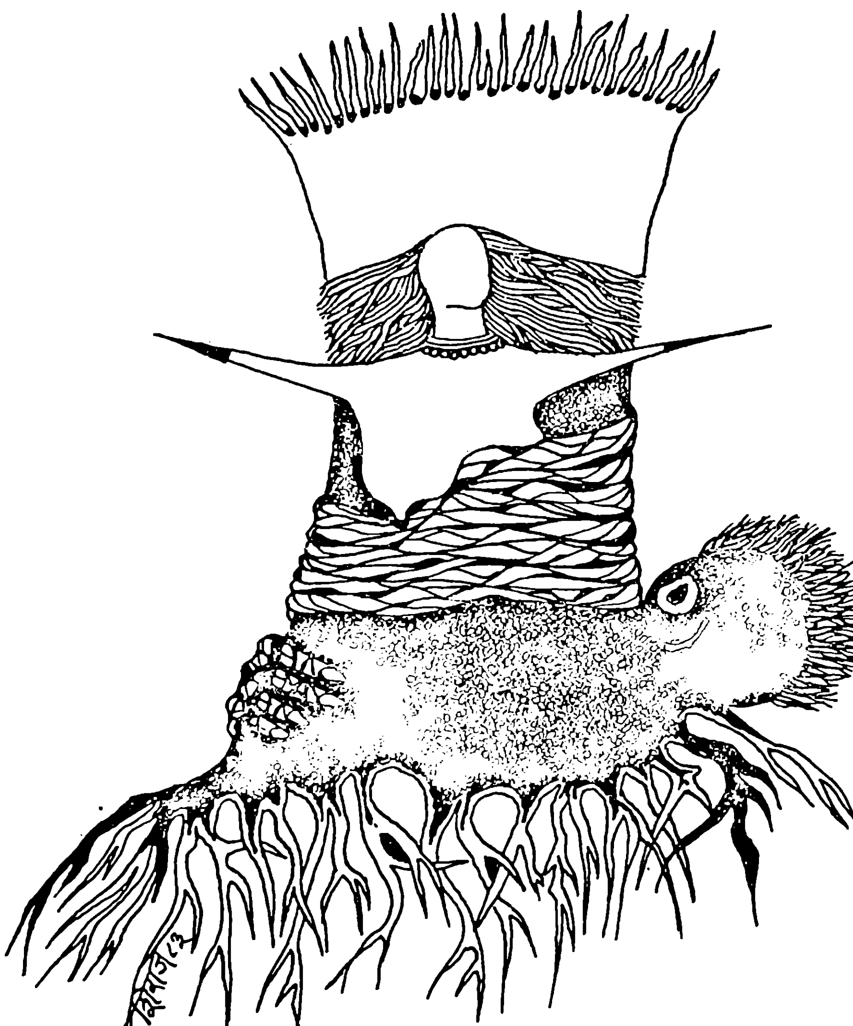
वर्गणी व वितरणविषयक पत्रव्यवहार : सरचिटणीस / विदर्भ साहित्य संघ, नागपूर

[महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळाकडून अंशतः अनुदान प्राप्त]

बृहनमहाराष्ट्रातील लेखकांकरिता—

मराठी वाचल्या जाते त्या त्या ठिकाणी युगवाणी वाचल्या जाते, वाचल्या जावे. आणि युगवाणीतून बृहन्महाराष्ट्रातले मराठी लेखनही.

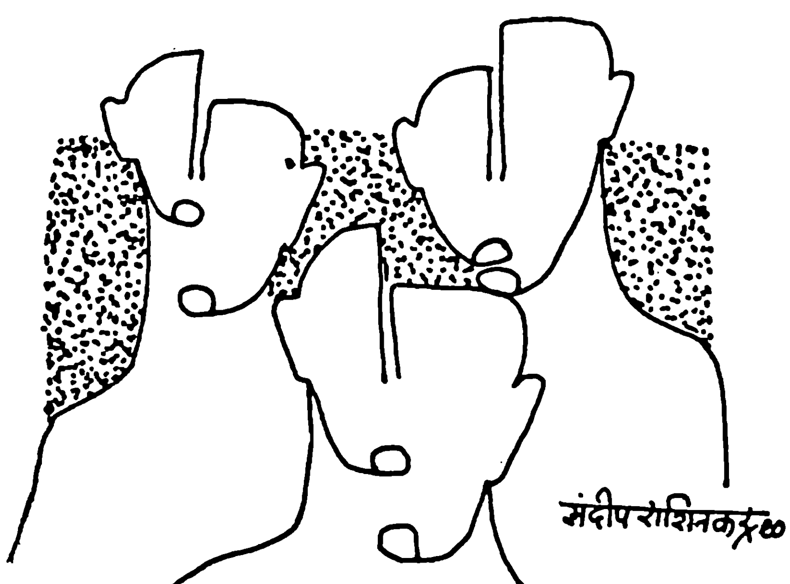
बृहनमहाराष्ट्रातल्या लेखकांचे सकस मराठी लेखन त्याकरिताच युगवाणीला हवे आहे.



वाचकांनो,

युगवाणीचा अंक वाचल्यानंतर त्यातल्या आपणास बऱ्या-वाईट वाटलेल्या बावींवर निःसंकोचपणे आपल्या प्रतिक्रिया संपादकास कळवा. संपादकास आपल्या प्रतिक्रिया तोंडी कळविण्याकरिता कृपया राखून ठेवू नका. त्या मुक्तपणे इतरांकरताही वाटून द्या. युगवाणीस कळवा.

त्या प्रकाशित करणे युगवाणीस आवडेल. लक्षात घ्या की आपल्या या प्रतिक्रिया वर्तमान वाङ्मयीन संस्कृतीचे स्पंदन आहेत.



लेखकांसाठी सूचना

१. मजकूर कागदाच्या एका बाजूने लिहिलेला व सुवाच्य असावा.

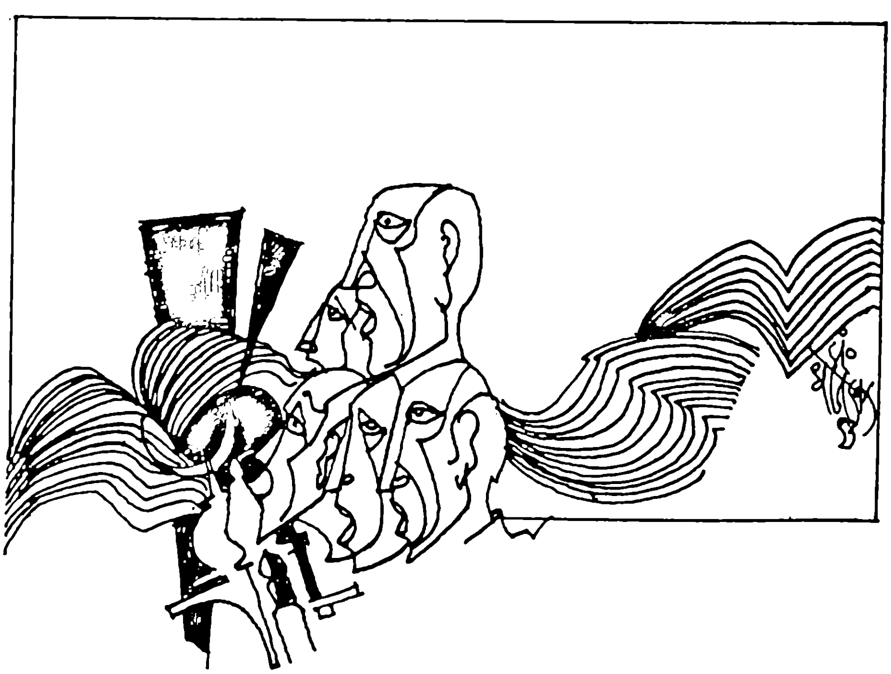
२. पुरेसे पोस्टेज नसलेले लेखन परत केले जाणार नाही. स्थळप्रत ठेवावी, नाहीतर पुरेसे पोस्टेज पाठवावे.

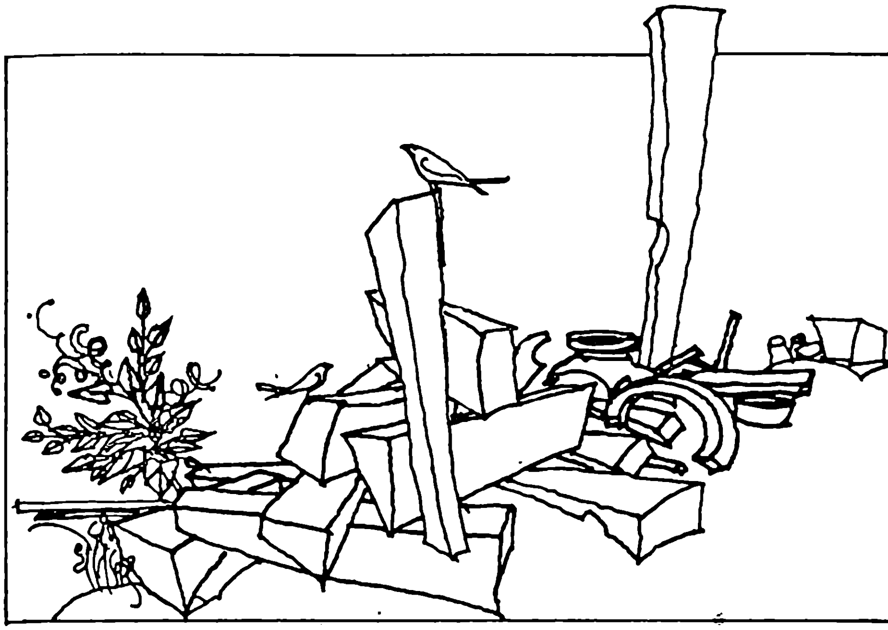
३. कवितेची पोच दिली जात नाही. निर्णयही दिला जाणार नाही. तीन अंकापर्यंत कविता न आल्यास ती अस्वीकृत आहे असे समजावे. कवितेसंबंधी कुठलाही पत्रव्यवहार करणे शक्य होणार नाही.

४. अनाहूत लेख, कथा, ललित वा वैचारिक निबंध ह्याबाबत निर्णय हवा असल्यास पत्ता लिहिलेले एक पोस्ट कार्ड पाठवावे. गद्याबाबत निर्णय कळवल्यानंतरही, ताबडतोब प्रसिद्ध होईलच असे नाही. यथावकाश प्रसिद्ध होईल.

५. अनाहूत समीक्षणे प्रसिद्ध होणार नाहीत. 'युगवाणी' कडून मागवली गेलेली समीक्षणेच प्रसिद्ध होतात.

६. 'युगवाणी' साहित्यप्रेमाला, साहित्याला मोकळी वाट देते. पण ते साहित्य अभिरुची संपन्न असावे.





अनुवादकांकरिता —

वाङ्मय अनुवाद म्हणजे खरे तर संस्कृतींचेच भाषांतर

युगवाणीतून विभिन्न संस्कृतींची ओळख अनुवादित वाङ्मयातून होणे युगवाणीस हवे आहे

विभिन्न भाषेतील महत्त्वाच्या लेखनाचे अनुवाद मूळ लेखकाच्या परवानगी सहित पाठवावेत.
अनुवादकविषयक लिखाणही.

वाचकांनो,

युगवाणी वाचकांच्या स्पंदनांचा यथोचित आदर करते.

आपल्या प्रतिक्रिया आवर्जुन कळवा.

यथायोग्य प्रतिक्रिया प्रकाशित केल्या जातात.

अनुक्रमणिका

भारत व पूर्वेकडील देश यामधील प्रागैतिहासिक संबंधाचा मागोवा (पूर्वार्ध)

प्रभाकर गंगाधर बोरावार

भारताचा पश्चिमेकडील देशाशी प्रागैतिहासिक काळापासून संबंध असल्याचे आता अनेक पुराव्यांवरून निर्विवादपणे सिद्ध झालेले आहे. इंडो इराणियन, इंडो आर्यन, ह्या संकल्पना शाळकरी मुलांपर्यंत देखील पोहचल्या आहेत. भारतात आर्य बाहेरून आले की भारतातूनच बाहेर गेलेत, आर्य शब्द वंशवाचक, जातीवाचक की संस्कृतिवाचक; वेद भारतातच लिहिले गेले की अन्यत्र; अतिप्राचीन काळ म्हणजे नेमका कोणता काळ; अशा तपशिलासंबंधी मतभेद असले तरी या प्रागैतिहासिक संबंधांचे अस्तित्व कोणीच नाकारित नाही व काळाविषयी मतभेद असलेत तरी युधिष्ठिर शकाच्या अलीकडे म्हणजे पाच हजार वर्षांच्या अलीकडे कोणी त्याला ओढितही नाही.

पूर्वेकडील संस्कृती-संबंधाविषयी फारशी माहितीच नाही.

त्यामानाने पूर्वेकडील देशांशी भारताच्या प्रागैतिहासिक संबंधाविषयी माहिती आपणास कमी आहे. बौद्ध धर्माच्या प्रसाराच्या काळापासून त्यासंबंधी विश्वसनीय माहिती मिळू लागते. जावा, सुमात्रा आदी बेटांमध्ये भारतीय संस्कृतीचा प्रसार मोठ्या प्रमाणावर झाला व त्याचेही अध्ययन अलीकडे होऊ लागले आहे हे खरे. परंतु हा सर्व इतिहास केवळ गेल्या दोन अडीच हजार वर्षाचाच इतिहास आहे. त्या आधीचा म्हणजे इ.स. पूर्व हजार वर्षांच्या आधीचा इतिहास आपणास ज्ञात नाही. "भारतीय व्यापार का इतिहास" या नावाचा अभ्यासपूर्ण ग्रंथ उत्तरप्रदेशचे पुरातत्त्व अधिकारी पंडित कृष्णदत्त वाजपेयी ह्यांनी लिहिलेला आहे. परंतु त्यात देखील पूर्वेकडील देशाशी असलेल्या व्यापारी संबंधांचा मागोवा गेल्या अडीच हजार वर्षांपासूनच घेतलेला आहे. भारतीय व्यापारी अफगाणिस्थान, रशिया सीमेवरील बल्ख या व्यापारी पेठेवरून चीन, मंचुरिया, कोरियाकडे जाण्यास वळत असत व हा अतिशय लांब वळणाचा मार्ग असला तरी त्याशिवाय अन्य मार्ग ज्ञात नव्हता. बल्ख ह्या शहरात अरबस्थान, इजिप्त, रोम, ग्रीस, तुर्की, इराणी, चिनी, तिबेटी, व्यापाऱ्याची मोठी उलाढाल चालत असे. परंतु ह्या काळातील देखील पश्चिमेकडील संबंधाविषयी जशी संगतवार माहिती मिळते तशी पूर्वेकडील संबंधाविषयी मिळत नाही.

चीन-भारत सांस्कृतिक संबंध ?

वास्तविक पाहता शेजारी राहणाऱ्या भारत, तिबेट, चीन ह्या संस्कृती अतिप्राचीन काळात म्हणजे इ.स. च्या हजारो वर्षे आधीच प्रौढावस्थेला आलेल्या होत्या. चीन मधील संस्कृतीचा गेल्या पाच हजार वर्षापासून इतिहास विश्वसनीय स्वरूपात उपलब्ध आहे. एका भिंतीआड राहणारे हे दोन महान शेजारी बुद्धपूर्व काळात परस्परांविषयी अनभिज्ञ होते हा तर्क पटण्यासारखा नाही. कौटिल्याच्या अर्थशास्त्रात चीनचा उल्लेख आढळतो. कालिदासाच्या वाङ्मयात रेशमी वस्त्राला 'चिनांशुक' असे नाव दिलेले आहे. हे वाङ्मय बुद्धपूर्व काळातील नव्हे असे म्हणून त्याकडे दुर्लक्ष केले तरी महाभारत, रामायण व भागवतादी पुराणात चीन, किरात याविषयीचे विपुल उल्लेख आहेत. हे उल्लेख बुद्धोत्तर काळातील असे म्हणून त्यांची वासलात लावणे योग्य नाही. प्राग्ज्योतिष्यपूरचा राजा भगदत्त कौरवांच्या बाजूने महाभारतीय युद्धात लढला व त्याला चीन-किरातांचे साहाय्य होते असे वर्णन द्रोणपर्वात आहे. फार दूर कशाला वर दिलेल्या बल्ख या शहराचा उल्लेख महाभारतात 'बाल्टिक' या नावाने आला असून तेथील राजा भूरिश्रवा कौरव वंशीय असल्याचा स्पष्ट निर्देश आहे. असे अनेक उल्लेख वरील ग्रंथात विखुरलेले असले तरी चीन व भारत ह्यांच्या प्राचीन काळातील परस्पर संबंधाविषयी फारसे कुतूहल जागृत झाले नाही.

उदासीनतेची कारणे

या अध्ययनाच्या उदासीनतेची अनेक कारणे असू शकतात. त्यातील काही संभाव्य कारणे पुढे दिलेली आहेत.

अनुक्रमणिका

(१) भारतात क्रमवार निस्संदिग्ध स्वरूपात इतिहास लिहिण्याची परंपरा प्राचीन काळापासूनच निर्माण झाली नाही. ग्रीक, चिनी, अरबी, इराणी प्रवाशांनी लिहिलेल्या वृत्तांतावरून इतिहासाचे तुटक धागेदोरे हाती लागतात, परंतु ते प्रागैतिहासिक काळातील नव्हेत.

(२) चिनी भाषासमूह व लिपी ह्यांच्या दुर्बोधतेमुळे वाङ्मयीन पुरावे भारतातील व पश्चिमेकडील लोकांना अगम्यच राहिले.

(३) पूर्वेकडील व्यापारी संबंधांचा विकास पश्चिम सापेक्षतेने कमी झाला व व्यापार माध्यमातून विस्तृत माहिती उपलब्ध झाली नाही.

(४) ऐतिहासिक काळातील राजकीय आक्रमणे पश्चिमेकडून झाल्यामुळे त्याबाजूने संबंधांची घनिष्ठता वाढली. त्यामानाने पूर्वेकडील देशांशी राजकीय संबंधाचा विकास झाला नाही.

(५) इंग्रजांचे साम्राज्य स्थापन झाल्यानंतर पाश्चात्य पंडितांनी भारत व पाश्चात्य जग यामधील प्राचीन संबंधांविषयी क्रांतिकारक प्रमेये मांडण्यास सुरुवात केली, व भारतातील पंडितांनी त्यासंबंधी प्रतिक्रियारूप भूमिका घेतल्यामुळे त्या प्रमेयांना आव्हानांचे स्वरूप प्राप्त झाले व सर्व अध्ययन केवळ पाश्चात्याभिमुख झाले.

(६) पूर्वेकडील देशात उत्खनन, पुराणवस्तू संशोधन, ग्रंथ परिशीलन यासाठी आवश्यक साधनसामुग्रीचा तुटवडा असल्यामुळे स्वतंत्र संशोधनाऐवजी पाश्चात्यांनी उजेडात आणलेल्या पुराव्यांवर समाधान मानावे लागले.

(७) पाश्चात्य देशांशी असलेल्या ऐतिहासिक संबंधांची चर्चा करणाऱ्या भारतीय पंडितांना पाश्चात्य देशात मानमान्यता प्राप्त होत असल्यामुळे महत्त्वाकांक्षी पंडितांचा कल पूर्वेपेक्षा पश्चिमेकडेच अधिक झुकलेला दिसतो.

शिवाय पूर्वेकडील राष्ट्रांमध्ये अलीकडच्या काळातील पाश्चात्यांच्या सांस्कृतिक आक्रमकतेमुळे राष्ट्रीय अस्मितेचा शोध घेण्याची निकड विचारवंतांना अधिक भासू लागली. विशेषतः आपला स्वतःचा देश किती प्राचीन आहे व प्राचीन संस्कृतीचे मूलकेंद्र आपल्या देशात कसे होते ते प्रमाणित करण्याकडे इतिहासज्ञांचे लक्ष प्रमाणाबाहेर झुकले असून या सांस्कृतिक स्वयंकेंद्रित्वामुळे इतर देशांशी विशेषतः शेजारी देशांशी असलेल्या प्रागैतिहासिक संबंधांच्या महत्त्वपूर्ण विषयाला पुरेसा न्याय मिळाला नाही. इतरांकडून आपल्या देशाने काही सांस्कृतिक ऋण स्वीकारले असावे ही कल्पनाच मुळी चीन व भारत यासारख्या संस्कृतीसमृद्ध राष्ट्रामधील पंडितांना असह्य वाटते. इंडॉलॉजी, सीनॉलॉजी अशा शास्त्रशाखांचा विकास मोठ्या प्रमाणावर झाला असला तरी त्यात मूलभूत भूमिका 'संबंध-संशोधनाची' नसून 'स्थानिक संशोधनाची' असल्यामुळे त्यांचे अध्ययनक्षेत्र मर्यादित झाले.

केवळ तर्क नव्हे, पुरावेच !

अर्थातच या अतिप्राचीन काळातील संबंधांचा मागोवा घेण्यासाठी केवळ तर्कपद्धतीचा आधार पुरेसा नाही. त्यासाठी आणखी काही सबळ पुराव्यांची आवश्यकता स्पष्टच आहे. सुदैवाने मानव वंश शास्त्राकडून असे संकेत आज उपलब्ध झालेले आहेत की ज्यांच्या योगाने वरील देशातील प्राचीन, सांस्कृतिक परस्पर संबंधांचा आकृतिबंध रेखाटण्यासाठी पार्श्वभूमी निश्चितच मिळू शकेल. हे पुरावे प्रथम दर्जाचे मानता येत नसले तरी प्रजातीय तत्त्वांच्या गतिविधीच्या तत्त्वांचा आश्रय घेऊन काही प्राथमिक स्वरूपाचे तर्क करण्यास त्यांचा आधार निश्चितच मिळू शकेल. त्यातील ठळक पुरावे पुढीलप्रमाणे :

(अ) भारतातील मंगोलॉईड उपशाखा

पहिल्याप्रथम अशा प्रकारचा पुरावा प्राचीन भारतातील प्रजातीय तत्त्वांच्या संशोधनाच्या आधारे आपणास उपलब्ध होतो. सर हर्बर्ट, रिसले, डॉ. हटन. डॉ. हॅडन, डॉ. गुहा, डॉ. मुजुमदार ह्यांनी भारतातील प्रजातीय तत्त्वांचे मापन करून तसेच भारतात सापडलेल्या प्राचीन मानवी शारीरिक अवशेषांवरून असा निष्कर्ष काढला आहे की भारतात मंगोलॉईड प्रजातीच्या दोन उपशाखा - तार्तार मंगोल व तिबेटी मंगोल - फार प्राचीन काळात दाखल झालेल्या आहेत. हा काळ कोणता असावा ह्याचेविषयी मतभेद आहेत. डॉ. मुजुमदार ह्यांचे मते इ.स पूर्व २० हजाराच्या आधीचा तो असावा, तर डॉ. रिसले हा काळ इ.स. पूर्व ४ ते ६ हजाराच्या दरम्यान असावा असे मानतात. त्यानंतरही वरील प्रजातीचे आगमन पुढील काळात होतच राहिले.

अलीकडचा काळ गृहीत धरला तरी तो इतिहासपूर्व काळातील घडामोडींचा होय हे सर्वांनाच

मान्य आहे. मंगोल प्रजातींचे मूलस्थान पूर्व आशिया हेच मानण्यात येत असून ही प्रजाती बऱ्याच शुद्ध स्वरूपात सैबेरिया, मांचुरिया, कोरिया, जपान, चीन, ब्रह्मदेश ह्या देशांत पसरली असून त्यापैकी ज्या शाखा भारतात आल्या त्या मुख्यत्वेकरून हिमालयाच्या पायथ्याशी अरूणाचल, मणिपूर, त्रिपुरा, आसाम, भूतान, नेपाळ, गढवाल ह्या भागात आधी स्थायिक झाल्या व पुढे बंगाल, ओरिसा, उत्तर बिहार व उत्तरप्रदेशचा डोंगरी भाग येथपर्यंत पसरल्या. पुढील काळात त्यांचा संबंध आरमेनाईड, दिनारिक, मेडिटरेनियन, नॉर्डीक इत्यादी प्रजातींशी येऊन त्यांचे मिश्रण झाले, व ही मिश्रीत प्रजाती आधुनिक भारतात सर्वत्र पसरलेली दिसून येते. ह्या टोळ्या वायव्येकडूनच येत राहिल्या असत्या तर पश्चिमेकडील प्रांतात - पंजाब, सिंध, राजस्थान, गुजरात, उत्तरप्रदेश येथे -मंगोल प्रजातीय तत्त्वे मोठ्या प्रमाणात आढळून आली असती. परंतु तेथे कॉकेशॉईड प्रजातीय तत्वांचे प्राबल्य अधिक दिसून येते.

(ब) जपान-चीनमध्ये कॉकेशॉईड उपप्रजातीचे वास्तव्य

जपान व उत्तर चीनच्या डोंगराळ प्रदेशात ऐनू नावाची प्रजाती प्राचीन काळापासून वास्तव्य करून आहे. त्यांचा वर्ण मंगोलॉईडप्रमाणे पिवळा नाही. व इतरही शारीरिक वैशिष्ट्ये मंगोलॉईड प्रजातीशी जुळत नाहीत. क्रोबरने या प्रजातीला कॉकेशॉईडची उपप्रजाती मानलेले आहे व सर्वच मानव शास्त्रज्ञांनी ते ग्राह्य धरले आहे. ही प्रजाती चीनमध्ये बाहेरून आली ह्यात शंका नाही. परंतु ती केव्हा आली ह्याविषयी मतमतांतरे आहेत. तिचा तेथील वास्तव्याचा काळ ५ हजार वर्षांअलीकडे ओढता येत नाही येवढे मात्र निश्चित. ऐनू हा शब्द आर्यन शब्दाचे चिनी अपभ्रष्ट रूप असावे असे डॉ. मोटवानी या समाजशास्त्रज्ञाचे मत आहे. अतिप्राचीन काळात प्रजातीय टोळ्या एका भागातून दुसरीकडे भ्रमंती करीत असून वास्तव्यासाठी योग्य जागा पाहून तेथे आपली संस्कृती प्रस्थापित करीत असत, असे फ्रान्झबोआस व इतरही प्रसरणवादी समाजशास्त्रज्ञांचे मत आहे. भारतात कॉकेशॉईड व मंगोलॉईड प्रजाती प्रगैतिहासिक काळात परस्पर संपर्कात आलेल्या आहेत ह्या मताला वरील सिद्धांताने पुष्टी मिळते.

(क) मेक्सिको प्रेस येथील संस्कृतीचा विकास भारतीय-चिनी संस्कृतीमुळे

मंगोलॉईड प्रजाती आशियात सर्वदूर पसरली तशी ती थायलंड, इंडोनेशिया इत्यादी आग्नेय आशियातील बेटांतही गेलेली होती. एवढेच नव्हे तर ती उत्तर व दक्षिण अमेरिकेतही स्थानांतरित झालेली होती. अमेरिकेतील रेड इंडियन जमाती मंगोल वंशाच्याच शाखा असून त्यांचा वर्ण मात्र पिवळा नसून तांबडा आहे. आशियातून सुमारे २० हजार वर्षांपूर्वीच ह्या प्रजाती येऊन स्थायिक झाल्या. त्यावेळी अलास्काच्या बाजूने अमेरिका व आशिया खंड आजच्यापेक्षाही जवळ होते, व बेअरिंगच्या सामुद्रधुनीतून अंतर फार नव्हते. ग्रीनलंड व उत्तर कॅनडामधील एस्किमो मंगोलॉईड प्रजातीचीच शाखा होय.

दिवाण चमनलाल ह्यांचे मते मेक्सिको, पेरू येथील प्राचीन संस्कृतीचा विकास चीन व भारतीय संस्कृतीमुळे घडून आलेला आहे. मेक्सिकोमधील सूर्य, गणपती इत्यादी देवतांच्या मूर्ती, उपासनापद्धती, वास्तुकला, मूर्तिकला ह्यांचे जे अवशेष दिसून येतात त्यावर भारतीय संस्कृतीची स्पष्ट छाप आहे असे त्यांनी दाखवून दिलेले आहे. एवढेच नव्हे तर तेथील कौटुंबिक व्यवहार सण, रूढी, पेहराव ह्यांचेवर देखील भारतीय संस्कृतीचा ठसा खोल उमटलेला आहे असे डॉ. वाकणकरांनी दाखवून दिलेले आहे. क्रोबरने शून्याची संकल्पना भारत, इराक व मेक्सिको ह्या तिन्ही प्राचीन संस्कृतींमध्ये एकाचवेळी उद्भवली असे विधान केलेले असले तरी ही संकल्पना पूर्णपणे भारतीय असून भारतीय व परकीय व्यापाऱ्यांनी ती पूर्व व पश्चिम ह्या दोन्ही दिशांकडे प्रसारित केली असे आता सिद्ध झालेले आहे. चीन व भारत ह्या दोन्ही देशांमध्ये नौकाशास्त्राचा विकास प्रागैतिहासिक काळातच घडून आलेला असून समुद्रमार्गाने देखील भारत व चीन परस्परांशी व इतर देशांशी व्यवहार करीत असल्याचे दिवाण चमनलाल ह्यांनी नमूद केलेले आहे.

संघर्ष-सहकार्यातून विविध भूखंडांतील संबंधांना आकार

वरीलप्रमाणे किमानपक्षी प्रजातीय तत्त्वांच्या स्वरूपात तरी भारत हा देश पश्चिमेप्रमाणेच पूर्वेकडील देशांशी जोडला गेला होता हे जर मान्य केले तर प्रागैतिहासिक काळात सांस्कृतिक

देवाणघेवाण देखील झाली असली पाहिजे हे ओघानेच येते. भारतातील वैदिक काळातील कश्यप, विश्वामित्र, पुलस्त्य आदी ऋषी हे आशियातील भिन्नभिन्न भूखंडांचे प्रतिनिधित्व करणारे समूह होत असे काही संशोधक म्हणतात.

भारतीय परंपरेनुसार या ऋषींना प्रजापती म्हणून देखील ओळखले जाते. ऐतरेय ब्राह्मणात प्रजापतीने श्वेत, पीत, ताम्र व श्याम अशा चार वर्णांच्या प्रजांना जन्म दिला अशी कथा आली आहे. त्यावरून वैदिक काळात निरनिराळ्या भूखंडांत राहणाऱ्या प्रजातींची केवळ ओळखच नव्हे तर त्यांचेमधील अंतःसंबंधांना संघर्ष व सहकार्य ह्या दोन्ही प्रक्रियाद्वारा आकार आलेला होता असे म्हणता येते. असा संबंध शोधून काढण्याच्या दृष्टीने भारतातील प्राचीन ग्रंथांचा विशेषतः पुराण वाङ्मयांचा अतोनात उपयोग होऊ शकतो हे स्कंद पुराणातील पुढे दिलेल्या कथेवरून दिसून येण्यासारखे आहे.

अर्जुन-नारद यांची मणीपूरजवळील भेट

स्कंद पुराणातील माहेश्वर खंडात नारदाच्या पर्यटनाचे एक आश्चर्यकारक वर्णन आलेले आहे. संशोधकांच्या नजरेतून ते वर्णन कसे सुटले हे देखील एक आश्चर्यच आहे. हाच कथाभाग प्रस्तुत निबंधाचा प्रेरणा स्त्रोत असल्यामुळे तो थोडा विस्ताराने येथे देत आहे. ही कथा तीर्थयात्रा करीत असलेला अर्जुन व त्रैलोक्य भ्रमण करीत असलेला नारद ह्यांच्या भेटीच्या प्रसंगी झालेल्या सुखसंवादाच्या रूपाने सांगितली गेली आहे. ती भेट मणीपूरजवळ झालेली आहे. तेथील तीर्थमहात्म कथन करताना स्वतःचा संबंध ह्या तीर्थाशी कसा आला ते नारदाने स्पष्ट केले. त्याचा सारांश असा.

नर्मदेच्या परिसरात पूर्वी एका काळी पर्यटन करीत असताना नारदाने समुद्रकिनाऱ्याजवळ भृगुमहर्षींच्या आश्रमात जाऊन त्यांची भेट घेतली. त्याप्रसंगी ब्राह्मणांना भूमिदान करण्याची इच्छा व्यक्त करून त्याकरिता योग्य भूमी कोठे मिळेल अशी पृच्छा केली तेव्हा भृगुंनी महिसागर संगम हे भूमिदान करण्याकरिता उत्तम स्थळ असल्याचे सांगितले, व मी देखील ब्राह्मणांना दान करण्याकरिता पूर्वी एकदा भूमीचा शोध घेतलेला आहे असे सांगितले. ही भूमी सांप्रत धर्मवर्मा नावाच्या राजाच्या अधिपत्याखाली असल्याचे नारदाला कळले, तेव्हा नारदाने राजाकडे जाऊन त्याच्या अध्यात्मविषयक प्रश्नांचे यथोचित निरसन करून त्या मोबदल्यात तेथील भूमी प्राप्त करून घेतली. त्यानंतर सत्पात्र ब्राह्मणांचा शोध घेण्यासाठी सर्वत्र भ्रमण करून ब्राह्मणांची परीक्षा घेतली. परंतु त्या परीक्षेला कोणीच उतरले नाही. तेव्हा हिमालयाच्या एका शीलाखंडावर बसून तो चिंता करू लागला की सत्पात्र ब्राह्मण कोठे मिळतील. इतक्यात त्याला कलापग्रामाची आठवण झाली व त्याने ८४ हजार ब्राह्मणांची वस्ती असलेल्या कलापग्रामाकडे आकाशमार्गाने प्रयाण केले. तेथे नारदाने आपली प्रश्नावली सादर केली. त्यावेळी त्यामधील सर्वात अज्ञ व अल्पवयीन ब्राह्मणाने नारदाच्या सर्व प्रश्नांची तत्परतेने समाधानकारक उत्तरे दिलीत. नारदाने त्या सर्व ब्राह्मणांना विनंती केली की मी तुमच्याकरिता उत्तम भूमी योजून ठेवलेली आहे. तिचा स्वीकार करून तेथे वस्ती करावी. तेव्हा शातातप नावाच्या मुनींनी नकार दिला परंतु हारितमुनींनी आपल्या परिवारातील २६ हजार ब्राह्मणांसह येण्याचे मान्य केले. नारदाने त्या सर्वांना दंडाच्या अग्रभागावर बसविले व आकाशमार्गाने केदारनाथापाशी आगमन केले. पुढे त्या ब्राह्मणांना नारदाने महिसागर संगमावर उतरविले व त्यांची वस्ती वसविली. त्यावेळी सर्व देवतांसह कपिलमुनी तेथे आले, व त्यांनी इच्छा व्यक्त केली की मला देखील कलापग्राम निवासी आठ हजार ब्राह्मणांची वस्ती वसवावयाची आहे व त्याकरिता भूमी हवी आहे. नारदाने ते मान्य केले. कपिलांनी लगतच्या वेगळ्या भूमीवर ब्राह्मणांना वसविले. त्याला कपिलक्षेत्र हे नाव असून ते दक्षिण समुद्रावर आहे.

कलापग्राम यात्रा कशी करावी ?

अर्जुनाने पुन्हा प्रश्न केल्यावरून नारदाने कलापग्रामाच्या यात्रेचे थोडे अधिक विस्ताराने वर्णन केले. केदारक्षेत्राच्या पुढे १०० योजनेपर्यंत हिमसंयुक्त प्रदेश आहे. त्यापुढे १०० योजनेपर्यंत वालुकामय प्रदेश लागतो. अन्नपाणी वर्ज्य करून हिमालयात दक्षिण दिशेला असलेल्या भगवान कार्तिकेयाची उपासना करून त्यांनी आदेश दिल्यानंतर त्यांच्या स्थानाच्या पश्चिमेला जावे. तेथे ७०० योजन लांब गुहा आहे. त्या गुहेत मर्कत मण्यांचे शिवलिंग आहे. शिवलिंग पार करून गेल्यानंतर स्वर्णमय रंगाची माती दिसू लागते. ती पिवळी माती हातात घेऊन विहिरीतून पाणी काढून त्यात भिजवावी

व सर्व अंगाला तिचा लेप द्यावा. तिचे अंजन डोळ्यांनाही लावावे. त्यानंतर बिळातून पुढे प्रवास करावा. कारिष नावाचे कीटक त्या वालुकामय प्रदेशात राहतात परंतु शरीरावरील लेपामुळे त्यांचा आपणास त्रास होत नाही. त्यानंतर १०० योजन विस्ताराचा कलापग्राम प्रदेश आहे. या कलापग्रामालाच भूमीस्वर्ग असेही म्हटले जाते.

वरील वर्णनावरून काही प्रश्न उपस्थित होतात त्यातील ठळक पुढीलप्रमाणे -

(१) या कथेत वर्णिलेले महिसंगम क्षेत्र म्हणजे नेमका कोणता प्रदेश असावा ?

(२) नारदाने वर्णिलेला कलापग्राम हा भूभाग नेमका कोणता असावा ?

(३) या भ्रमंतीचा प्रवासाचा व घटनेचा काळ कोणता ?

(४) या कथा भागात व त्याच्याशी संबंधित इतर कथांमधून भृगु, धर्मवर्मा, कात्यायन, इंद्रद्युम्न, कपिल, शातातप, हरित, लोमष ही नावे येतात त्यांचा भारताच्या प्रागैतिहासिक सांस्कृतिक परिवर्तनाशी अर्थपूर्ण संबंध जोडता येण्यासारखा आहे काय ?

(५) भारतात काही ब्राह्मण समुदाय बाहेरून आणून वसविण्यात आलेले होते असे सूचित करण्यामागे पुराणकारांचा उद्देश कोणता असावा ?

(६) नारदाच्या धर्मवर्माच्या प्रश्नावलीत तसेच इंद्रद्युम्नाच्या कथेत निवृत्ती मार्गाची दिशा स्पष्ट आहे. तिचा मूलस्त्रोत भारताबाहेर असावा काय ? व प्राचीन भारतातील सांस्कृतिक समन्वयाच्या इतिहासाचा धागा त्यातून हाती लागण्यासारखा आहे काय ?

हा बंगाल तर नव्हे ?

ह्यापैकी पहिल्या तीन प्रश्नांची उत्तरे मुख्य कथाभागात व त्याच पुराणात इतरत्रही विखुरलेली आहेत. नारद व कपिलाने ज्या प्रदेशात ब्राह्मणांची वस्ती वसविली तो भूभाग महिसागर संगम म्हणून वर्णिलेला आहे. परंतु मही ही नदी नसून पृथ्वीलाच मही नदीचे नाव दिल्याचा उल्लेख अन्यत्र आहे. हा भूभाग जलाने ओथंबलेला असून दक्षिणेकडे समुद्र असेही वर्णन त्यात येते. त्यावरून हे वर्णन बंगाल व ओरिसा येथील किनारपट्टीचे असावे असे अनुमान निष्पन्न होते. भारताच्या पश्चिम किनारपट्टीलाही हे वर्णन लागू पडत नाही काय ? असा प्रश्न उद्‌भवतो. कारण नारदाने तेथेच भृगुमहर्षीची भेट घेतली व महिसागर संगमक्षेत्राचा अधिपती धर्मवर्मा हा सौराष्ट्राचा राजा म्हणूनही वर्णन केलेले आहे. परंतु पुढील काही कथांमध्ये पूर्व किनारपट्टीचे वर्णन महिसागर संगमक्षेत्र म्हणून केलेले आहे. शिवाय भृगुंनी पश्चिम किनाऱ्यावर आपल्या परिवाराची वस्ती आधीच वसविली होती. प्रभास, सोमनाथ ही क्षेत्रेही पुराणप्रसिद्धच होती. महिसागर संगमक्षेत्राला गुप्त राहण्याचा शाप ब्रह्मदेवाने दिल्याचा दुसऱ्या कथेत उल्लेख आहे. त्यावरून फारशी वर्दळ नसलेला बंगालचा समुद्रकिनारा अभिप्रेत असावा. सौराष्ट्र व मालव देशाचे वर्णन तेथील राजाश्रय प्राप्त झालेल्या पुराणिकांच्या पुढील पिढ्यांकडून अनवधानाने घडले असले पाहिजे.

चीनचा संकेत ?

दुसऱ्या प्रश्नाचा विचार केल्यास असे जाणवते की नारदाचा प्रवास तिबेट व चीनचा डोंगराळ भाग येथून झाला असावा. हा प्रवास दऱ्याखोऱ्यांमधून असल्यामुळे त्याला नारदाने बिळाचा मार्ग म्हणून संबोधले आहे. कलापग्राम म्हणजे चीनचा मध्यभाग असावा. अफगाणिस्थान व पामीरचे पठार हे देखील वाळवंटी प्रदेश आहेत. परंतु स्वर्णमय पिवळया रंगाच्या मातीचा उल्लेख स्पष्टपणे चीनचा संकेत दर्शविणारा आहे. खोलान किंवा कांझोड या प्रांताचा निर्देश त्यात असू शकेल. अतिप्राचीन काळात चीनची संस्कृती प्रौढ, सुस्थिर व समृद्ध झालेली होती. त्यामानाने वर निर्देशित केलेल्या प्रदेशांना प्रगल्भता आली नव्हती. विद्वान लोकांचे समूह हजारोंच्या स्वरूपात आढळावे असा भूभाग पूर्वेकडे व उत्तरेकडे तरी चीनशिवाय दुसरा दिसत नाही.

इ.स. दोन हजार वर्षांपूर्वी ?

तिसऱ्या प्रश्नाचा म्हणजे कालमानाचा प्रश्न मात्र बराच गुंतागुंतीचा आहे. कथेमधून त्याविषयी निश्चित अनुमान काढणे दुरापास्तच आहे. परंतू येवढे मात्र म्हणता येईल. की हा काळ किमानपक्षी इ.स.पूर्वीच २ हजार वर्षापूर्वीचा असावा. बुद्ध, महावीरांच्या काळात तिबेट, चीन ह्यांचेविषयी यथातथ्य ज्ञान झाले होते. त्रिविष्टप, चीन अशी स्थिर राष्ट्रीय नावे परिचित होण्याच्या आधीचे हे वर्णन असावे. आणि म्हणूनच अद्‌भूत, कल्पनारम्य प्रवासवर्णन पद्धतीचा मोह प्राचीन पुराणिकांना पडला असावा.

नवीन प्रमेयांचा शोध आवश्यक

उरलेल्या चार प्रश्नांचा विचार करीत असताना आपल्या प्राचीन ग्रंथ वाङ्मयाविषयी विशेषतः पुराणांविषयी काहीसा नवीन दृष्टिकोनाचा अंगीकार करावा लागेल. काही उपपत्ती व प्रमेये आपल्या बुद्धिसाम्राज्यातील सुभेदार म्हणून पिढ्यान्‌पिढ्या ठाण मांडून बसलेली आहेत. त्यांचे उच्चाटण करून नवीन ताज्या दमाच्या प्रमेयांचा शोध घेणे आवश्यक आहे. वेद, उपनिषदे, पुराणे, महाभारत, रामायणादि महाकाव्ये व इतर प्राचीन वाङ्मय हीच आपल्या प्रागैतिहासिक जीवनपटाकडे पाहण्याची गवाक्षद्वारे आहेत. परंतु त्यात प्रतिकात्मकता, अतिशयोक्ती व कल्पनाविलास ह्यावरोवरच अद्‌भूतता, गूढता, पुनरूक्ती, विपर्यास, व विसंगती येवढ्या मोठ्या प्रमाणात मिसळलेली आहेत की आधीच अंधुक व धूसर असलेल्या प्रागैतिहासिक काळातील तथ्ये त्याद्वारे हुडकून काढणे व त्यांची संगती लावणे असंभवनीय व्हावे. ही संगती लावण्याकरिता समग्रतेने अध्ययन करण्याची व सर्वसमावेशक मीमांसा करण्याची आवश्यकता निश्चितच आहे.

प्रागैतिहासिक अध्ययनाचे साधन म्हणून पुराणांचे अनन्य साधारण महत्त्व सर्वच पाश्चात्य व पौर्वात्य पंडितांनी मान्य केलेले आहे. पार्गीटरने पुराणातील वंशावळीच्या आधारे प्रागैतिहासिक काळाचे व घटनांचे मापन करता येते असा अभिप्राय दिलेला आहे. पुराणांचे शेवटचे संस्करण अगदी अलीकडचे असून त्यात मध्ययुगीन घटनांचाही उल्लेख आढळून येत असला तरी पुराणांचे प्राचीनत्व नाकारता येत नाही असा अभिप्राय चित्रावशास्त्री ह्यांनी दिलेला आहे. डॉ. केतकरांनी देखील पुराणांची निर्मिती व संग्रह करणाऱ्या सूत जातींची परंपरा संहिता काळाइतकीच प्राचीन आहे असे मत दिलेले आहे. पुराण या शब्दाचा अर्थच मुळी प्राचीन काळातील घटनांचा इतिहास असा असल्यामुळे प्राचीन इतिहासाच्या अभ्यासाच्या दृष्टीने त्यांचे महत्त्व सर्वच विचारवंत मान्य करतात.

तार्किक मीमांसा हवी

रील गुणदोषांमुळे पुराण वाङ्मय म्हणजे विद्वानांच्या वाग्‌युद्धाला स्फुरण आणणारे कुरुक्षेत्र ठरले आहे. प्रागैतिहासिक घटनांविषयी प्रमेयांचे आकृतिबंध वेगवेगळ्या दृष्टिकोनातून रेखाटल्या जाऊ शकतात. उदा. ज्योतिष्यशास्त्र, तौलनिक भाषाशास्त्र, उत्खननशास्त्र असे अनेक पैलू घेऊन आकृतिबंध तयार करण्यात आलेले दिसतात. ह्यापैकी कोणताही एक आकृतिबंध स्वीकारला तरी अनुकूल-प्रतिकूल पुरावे विपुल असल्यामुळे त्यांची सत्यासत्यता सिद्ध करणे कठीण जाते. सूतपुराणिकांच्या प्रत्येक नवीन पिढीने आपापल्या परीने त्याला अद्ययावत स्वरूप देण्याचा व कथांना रंजकता आणण्याचा प्रयत्न केलेला दिसतो. कोणत्याही पुराणाने काळाचा धागा घट्ट पकडला नसल्यामुळे कालविपर्यासही मोठ्या प्रमाणात दिसतो. ह्या सर्वांतून सोयीचा मार्ग असा की आकृतिबंधाद्वारे जास्तीतजास्त तथ्यांचे समाधान व विसंगतीचे स्पष्टीकरण करता आले पाहिजे. अतिशयोक्ती व वस्तुस्थिती ह्यांचा तार्किक निर्देश; विरुद्ध भासणाऱ्या घटनांमध्ये तार्किक समन्वय; किंवा विशिष्ट तथ्यांना आकृतिबंधात न गोवण्यामागील तार्किक मीमांसा; हे सर्व प्रस्तुत करता आले पाहिजे.

रील बंधने लक्षात घेऊन भारत व पूर्वेकडील देश ह्यांच्यामधील प्रागैतिहासिक संबंधांचा एक आकृतिबंध समाजशास्त्रीय दृष्टिकोनाच्या अनुरोधाने देखील आपल्याला तयार करता येतो. सामाजिक उत्क्रांतीसंबंधी एक समाजशास्त्रीय सिद्धांत असा की कोणत्याही संस्कृतीचा विकास केवळ स्वबळावर म्हणजे केवळ आंतरिक प्रकृतीतत्त्वाच्या आधारे एका मर्यादेपलीकडे होऊ शकत नाही. सामाजिक उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेचे विभेदन व संघटन असे दोन पैलू असून विभेदनाचा टप्पा संपला की विभेदनामुळे अलग झालेल्या भिन्न सांस्कृतिक घटकांमध्ये नव्या पातळीवर एकसूत्रीकरणाची प्रक्रिया सूरू होऊन उत्क्रांतीचा वेग मंदावतो. कालांतराने सांस्कृतिक संघटन एवढे घनीभूत होत जाते की उत्क्रांतीची प्रक्रिया पूर्णपणे लोप पावते. अशावेळी विकासाची नवी दिशा मिळण्याकरिता नैसर्गिक अथवा सांस्कृतिक स्वरूपाची बाह्य आव्हाने आवश्यक असतात. भारतीय सांस्कृतिक समृद्धीच इतिहास हजारो स्थानांतरणाच्या आक्रमणांच्या संघर्षांच्या व स्पर्धांच्या स्वरूपातील खडतर मार्गक्रमणाचा इतिहास आहे. पूर्वेकडील देश विशेषतः चीनची संस्कृतीदेखील प्राचीन काळीच एवढी समृद्ध झाली त्याचेही कारण त्याचा संबंध तशाच

जबरदस्त प्रगल्भ संस्कृतीशी आला असला पाहिजे. त्यातल्या त्यात भारत हे शेजारी राष्ट्र असल्यामुळे प्रागैतिहासिक काळात सांस्कृतिक देवाणघेवाण त्या दोहोंमध्ये झाली असली पाहिजे असा दाट संभव दिसून येतो. या सिद्धांताला अनुसरून समाजशास्त्रीय आकृतिबंधाला पोषक अशी तीन परस्परसंबंधित प्रमेये पुढे देण्यात येत आहेत.

तीन प्रमेये

(१) पहिले प्रमेय असे की चातुर्वर्ण्यपद्धती भारतात मुद्दाम निर्माण करण्यात आली नसून ती प्रजातींचे व समाजांचे वर्गीकरण करण्याची पद्धती म्हणून अस्तित्वात आली होती, व त्यानुसार भारतातील व भारताबाहेरील सर्वच परिचित मानव समूहांचा समावेश ह्या ना त्या वर्णात करण्यात येत असे. पुढील काळात हे वैज्ञानिक वर्गीकरण, नैतिक वर्गीकरणामध्ये रूपांतरित होऊन त्या आधारे भारतीय समाजव्यवस्थेचा विकास घडून आला ही गोष्ट वेगळी. अर्थातच हे प्रमेय एका स्वतंत्र व वेगळ्या संशोधनाचा विषय असल्यामुळे ते येथे केवळ गृहीत धरलेले आहे.

(२) दुसरे प्रमेय असे की सुसंस्कृत जमाती संपूर्ण आशिया खंडात इतस्ततः विखुरलेल्या असून उपजीविकेसाठी अधिक सुपीक भूभाग शोधण्याच्या प्रयत्नात त्या स्थानांतरण करीत असत. राष्ट्राच्या कृत्रिम सीमा त्यावेळी रेखलेल्या नव्हत्या व स्थानांतरणाच्या प्रक्रियेतून त्यांचा परस्परांशी संपर्क घडून सांस्कृतिक देवाणघेवाण मोठ्या प्रमाणावर घडून येत असे. ह्या प्रमेयाचा विचार देखील सध्या प्रस्तुत नसून तेही येथे गृहीत धरलेले आहे.

(३) तिसरे प्रमेय असे की भारताच्या पश्चिम सीमेपलीकडील समाजांमध्ये जीवनाभिमुख प्रवृत्तीपर दृष्टिकोन व त्यावर आधारलेली आक्रमणशील, क्रियाशील, उत्साहसंपन्न व ओजस्वी संस्कृती तर भारताच्या उत्तर पूर्वेकडील समाजामध्ये-चीनमध्ये-जीवनाविषयी उदासीन निवृत्तीपर दृष्टिकोन व त्यावर आधारलेली संयमशील, अंतर्मुख शांत व स्थिर संपत्ती ह्यांचे प्राबल्य असून भारतात ह्या दोन्ही दृष्टिकोनांचा व संस्कृतींचा समन्वय वेदकाळी म्हणजे किमान पाच हजार वर्षांपूर्वी घडून आलेला आहे. हे तिसरे प्रमेय प्रस्तुतच्या निबंधाशी संबंधित असून वरील प्रश्नांची उत्तरे त्यात गवसण्यासारखी असल्यामुळे त्याचा विस्तारपूर्वक विचार पुढीलप्रमाणे केलेला आहे.

भारतातील वैदिक संहितांमध्ये प्रवृत्तीपर दृष्टिकोनाचे प्राबल्य आहे हे तर बहुमान्यच आहे. इंद्र वरुणादी देवतांचे पराक्रम, सामर्थ्य, तेज, वैभव ह्यांची वर्णने जागोजाग आहेत. नासदीय सूक्तासारखे काही अपवाद वगळता ऋग्वेदातील मंत्र उत्साहवर्धक, आनंदमय, प्रेरणादायी व जीवनाभिलाषा व्यक्त करणारे आहेत. यजुर्वेदातील मंत्रांचा विनियोग यज्ञ संपन्न करण्याकरिता व यज्ञाचा विनियोग ऐहिक जीवनाची अभिवृद्धी करण्याकरिता केला जात असतो. यज्ञकर्म ही एक सामाजिक संस्था किंबहुना एक सार्वजनिक उत्सव असल्यामुळे त्याची जीवनाभिमुखता स्पष्ट दृग्गोचर होते. सामवेदातील मंत्रांचा देखील यज्ञकर्माचेवेळी देवतांची स्तुती गाण्याकरिता उपयोग केला जात असतो.

पश्चिम भारताचा म्हणजे पंजाब, सिंध, राजस्थान, वायव्य प्रांत, बलुचिस्थान ह्या प्रदेशांचा अफगाण, इराण, तुर्कस्थान येथील प्राचीन संस्कृतीशी घनिष्ठ संबंध होता. वैदिक देवतांची उपासना या सर्व प्रदेशांत समान दिसते. ह्यापैकी वरूण ही तर असुरांची म्हणजे प्राचीन इराक संस्कृतीची प्रमुख देवता होती. ह्या सर्वच प्रदेशांत परस्परांची आक्रमणे, युद्धे होत असत व रोटी बेटी व्यवहारही मधूनमधून दिसून येत असत. सांस्कृतिक देवाणघेवाणही बरीच चालत असे. आर्य भारतात बाहेरून आले हा सिद्धांत अनेक पातळ्यांवरून अमान्य केला तरी पश्चिमेकडील निरनिराळे समूह येथील विस्तीर्ण, सुपीक प्रदेशाच्या व समृद्धीच्या आकर्षणाने वेळोवेळी दाखल होत असत हे मान्य करावयास हरकत नाही. काश्यप, अत्री इत्यादी ऋषींची नावे ही मुळातील स्थलवाचक नावे असून त्यांचा संबंध पश्चिम आशियाशी असल्याचे काही संशोधक मानतात. इतिहासपूर्व काळातील असे एकच उदाहरण घ्यायचे म्हणजे आशिया-मायनर प्रदेशातील प्राचीन फ्रीजिया देशातील फ्रोगोस म्हणजे भारतातील भृगुवंश होय असे डॉ. घुर्येनी मत दिले आहे. या भृगुंच्या टोळ्यांनी भारताचा पश्चिम किनारा व्यापलेला होता. अर्थातच हा इतिहास कमीतकमी ५ हजार वर्षांपूर्वीचा असावा. यज्ञसंस्था आशिया मायनर, इराण, इराक ह्या सर्व प्रदेशा प्राचीन काळात होती असे श्री देवीसिंह चौहाण यांचे मत आहे. पारशी लोकांचा अवेस्ता हा ग्रंथ व अग्नी पूजेची पद्धती ही त्या प्राचीन सांस्कृतिक एकतेचेच द्योतक आहे हे देखील बहुमान्य आहे.

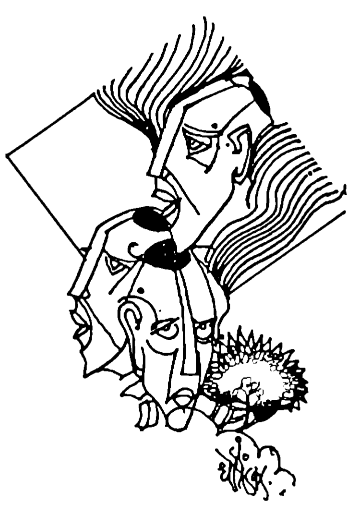
अनुक्रमणिका

पूर्वेकडील भारताची म्हणजे नेपाळ, बिहार, ओरिसा, बंगाल, आसाम इत्यादी प्रदेशातील प्राचीन काळातील सांस्कृतिक घडण मात्र काहीशी वेगळी दिसते. ह्या भागात निवृत्तीपर विचारसरणीचा जोर अधिक असल्याचे प्रत्ययास येते. वैदिक यज्ञसंस्थेला प्रगटपणे विरोध करणारे लोकायत, जैन व बौद्ध ह्यांची कर्मभूमी नेपाळ, बिहार हीच आहे. वेदांना प्रगटपणे विरोध न करता आध्यात्मिक भूमिकेचा विस्तार करणाऱ्या औपनिषदिक काळातील जनक, अजातशत्रू इत्यादी राजांचे कार्यक्षेत्र हेच आहे. वैदिक यज्ञयाग व कर्मकांड ह्यांच्या अर्थाचा अध्यात्मपर विस्तार घडवून आणणारे संवर्त; पिप्पलाद आदी मुनी ह्याच प्रदेशातील होत. पश्चिमेकडून घोंगावत येणारी हिंसात्मक यज्ञयागांची लाट गंगेच्या किनाऱ्यावर अतिशय क्षीण झाली असे अनुमान काढता येते. उपनिषदे ही वैदिक धर्माचा भाग म्हणून परंपरेने मान्य केलेली असली तरी त्यापैकी बहुतेक उपनिषदांची निर्मिती संहिता संकलनाच्या शेवटच्या काळात झाली असून त्या सर्वांमध्ये आध्यात्मिक निवृत्तीपर विचारांना अग्रस्थान आहे. व त्यामानाने वैदिक कर्मकांडांना गौण स्थान आहे. उपनिषदातील ऋषींची नावे संहिता काळातील ऋषींपेक्षा फार मोठ्या प्रमाणात वेगळी दिसून येतात. ♦



(पुढील अंकी)

सुभाषनगर, नागपूर २२



आचार्य शांतिदेव आणि नवविधाभक्ती

प्रा. डॉ. भाऊ लोखंडे

लोकनाथ तथागत बुद्धाने 'स्वतःलाच स्वतःचे स्वामी-'अत्ताहि अत्तनो नाथो'[१] मानले आहे. शिष्यसमूहाला संघात सांगितले की 'तुम्हाला तुमची कामे केली पाहिजेत, मी मार्गदाता आहे, मोक्षदाता नाही. 'तुम्हेहि किच्चं आत्तप्पं अक्खातारो तथागता [२] तुम्ही पृथ्वीप्रमाणे परप्रकाशित राहू नका । दीपक किंवां सूर्याप्रमाणे स्वयंप्रकाशित व्हा. स्वतःचे शरण स्वतःच व्हा ! 'अत्तदीपा अत्तसरणा भव'। [३] तथागत बुद्धाने माणसातील परावलंबी वृत्तीला आळा घालून, आत्मोद्धारासाठी आपल्या कर्तृत्वावर भरवसा ठेवायला शिकविले. ईश्वरभक्ती व तीर्थाटनाला खूपसा वावच राहू दिला नाही. सर्व पापकर्मांचा त्याग, पुण्यकर्मांचा संचय आणि चित्तशुद्धीलाच त्यांनी आपले शासन मानले-

सब्ब पापस्स अकरणं कुसलस्स उपसंपदा।
सचित्त परियोदपनं एतं बुद्धानं सासनं । (धम्मपद)

शत्रू जेवढी हानी करीत नाही त्यापेक्षा अधिक हानी कुमार्गी लागलेले चित्त करीत असते. तसेच सन्मार्गारूढ चित्त आईवडिलांपेक्षाही अधिक कल्याण करीत असते. [४]

दिसो दिसं यन्तं कयिरा वेरी वा पन वेरिनं।
मिच्छापणिहितं चित्तं पापियो नं ततो करे।।
न तं मातापिता कयिरा अञ्ञे वा ऽ पिच ञातका।
समापाणिहितं चित्तं सेय्यसो न ततो करे।। (धम्मपद)

संत तुकाराम व ज्ञानेश्वर देखील बुद्धाच्या या सुरात सूर मिसळून म्हणतात

नाही देवापाशी मोक्षाचे गाठोडे।
आणूनि निराळे द्यावे हाती।
इंद्रियांचा जय साधूनिया मन।
निर्विषय कारण असे येथे।[५]
आपणची तारी आपणचि मारी।
आपण उद्धरी आपणया [६]
म्हणोनि आपणपेयां आपणचि रिपु।
येरू स्वये म्हणा बंधू बापू।[७]

भक्तीची व्युत्पत्ती

एवढी प्रचंड बुद्धिवादी भूमिका असूनही बौद्धतत्त्वज्ञानात बुद्धभक्तीचा अंकुर उगवल्याशिवाय राहिला नाही ! तेव्हा अशा या भक्तीचा आढावा घेतला पाहिजे. 'भक्ती' हा शब्द 'भज्' धातूमध्ये स्त्रीलिंगी 'क्तिन्' प्रत्यय जोडून तयार होतो.[८] पाणिनीने स्त्रिया क्तिन्'या नियमाने धातुमध्ये स्त्रीतत्वाची क्तिन लावण्याचे विधान केले आहे.[९] 'क्तिन्' प्रत्यय भाव या अर्थी लागतो. सारांशरूपाने भक्ती शब्दाची व्युत्पत्ती, 'भजनं भक्ती, भज्यते अनया इति भक्तीः, भजन्ति अनया भक्तीः' इत्यादी प्रकारे सांगता येते. 'भज सेवायाम्' प्रमाणे भज् धातूचा अर्थ 'सेवा' होतो. 'पाइयसद्द महण्णव' मध्ये भक्तीला सेवा संबोधिले आहे.[१०] राजेन्द्रकोशामध्ये 'सेवाया भक्तीविपयः सेवा' म्हणून भक्तीला निव्वळ सेवा न मानता सेवेचा अर्थविनय असा घेतला आहे.[११] आचार्यांच्या सन्मानार्थ उत्थापन करणे, दंडग्रहण करणे, पाय पुसणे, आसन देणे, ही जी सेवा आहे तीच भक्ती होय 'अब्भुट्टाणं दंडग्गहणपायपुंछणासणप्पादाणग्गहणाहि सेवा जा सा भक्ती'[१२]

काही जण भक्तीला श्रद्धाच मानतात. आचार्य हेमचन्द्र हे प्राकृत व्याकरणात भंक्तीला श्रद्धाच ठरवतात.[१४] पाइयसद्दम हण्णवामध्ये भक्तीला सेवेबरोबर श्रद्धा हाही पर्यायवाची शब्द दिला आहे.[१५] आचार्य समन्तभद्र श्रद्धेऐवजी सुश्रद्धा शब्द वापरतात.[१६] श्रद्धा ही अंधश्रद्धाही असू शकते पण सुश्रद्धेत ज्ञानचक्षू उघडे असतात. आचार्य पूज्यपाद मात्र, अरहंत , आचार्य, बहुश्रुत, आणि प्रवचन यांच्या ठायी विशुद्धीयुक्त अनुराग म्हणजेच भक्ती होय असे म्हणतात.[१७], इष्ट व्यक्तीत उत्पन्न झालेल्या स्वाभाविक अनुरागालाच ते भक्ती मानतात.[१८]

वैदिक भक्ती

वैदिक परंपरेत भक्तीला अनन्यसाधारण महत्त्व आहे. "आश्रय घेणे व आश्रयीभूत व्यक्तीवर प्रेम करणे असा अर्थ त्या व्युत्पत्तीतून उद्भवतो.[१९] भजनं भक्ती' असा अर्थ आद्य शंकराचार्यांना अभिप्रेत आहे. 'सतत ध्यान, प्रेम, उपासना' असा अर्थ रामानुजाचार्य घेतात.[२०] नारदाने दिलेल्या भक्तीच्या व्याख्येत 'परमेश्वराविषयी आत्यांतिक अनुरक्ती आणि सांसारिकतेविषयी आत्यंतिक विरक्ती ही दोन

लक्षणे सूचित केली आहेत. 'सातास्मिन् परमप्रेमरूपा। अमृतरुपाच सिद्धो भवत्यमृतो भवति तृप्तो भवति।।[२१]

वेदोपनिषदात भक्ती

ही भक्तिभावना किंवा भक्ती वेदोपनिषदात आढळत नसली तरीही 'उपनिषदातील उपासना भक्तिरूपाने विकसित झाली' असे डॉ. राधाकृष्णन् म्हणतात.[२२] ग्रियर्सनच्या मते ख्रि. पूर्व चवथ्या शतकापासून भारतीय वाङ्मयात भक्ती शब्द आढळतो. वस्तुतः आपल्या मूळ स्वरूपात 'भक्ती' चा आढळ सर्वप्रथम बौद्ध वाङ्मयात होतो. उपनिषद किंवा ऋग्वेदात भक्ती तत्त्वाचा अभावच आहे असे अनेक विद्वानांना वाटते. प्राचीन मराठी साहित्याचा इतिहास लिहिणारे डॉ. अ. ना. देशपांडे यासंदर्भात म्हणतात, की 'कोणत्याही चांगल्या विचाराचे वेदमूलकत्व सिद्ध करण्याचा आम्हाला विलक्षण हव्यास . . हाच प्रकार भक्ति तत्त्वाच्या बाबतीतही झाला आहे. वैराग्याच्या प्रखर अग्नीतून तावून सुलाखून बाहेर पडणारी, परमेश्वराच्या विस्मरणाने व्याकूळ होणारी, भगवंतावाचून दुसरी कोणतीही कामना नसलेली भक्ती हीच खरी भक्ती. ही भक्ती आमच्या संतात समृद्ध स्वरूपात सापडते पण ती ऋग्वेदात मात्र आढळत नाही." "ऋग्वेदातील भक्तिमार्गाचे विवरण करणाऱ्यांनासुद्धा, "ऋग्वेदसूक्तातून ऐहिक जीवनाविषयी निर्वेद अथवा वैराग्य बहुधा कोठेच दिसून येत नाही." अशी कबुली द्यावी लागली आहे. पुन्हा डॉ. अ.ना. देशपांडे ह्यांचे स्वच्छ प्रतिपादन आहे की, "ऐहिक जीवनाचा फोलपणा, अशाश्वतपणा, दुःखदायकत्व, जन्ममृत्यूच्या फेऱ्यातून अनेकवार भ्रमण वगैरे निर्वेद व वैराग्य उत्पन्न करणाऱ्या गोष्टींबद्दल वैदिक मंत्रात मुग्धताच स्वीकारलेली आढळते. उलटपक्षी त्यात ऐहिक जीवनाबद्दल व त्यांतील उपभोग्य वस्तूंबद्दल पराकाष्ठेची आस्थाच दिसून येते." ऋग्वेदातील मंत्रद्रष्टे ऐहिक जीवनापासून पराङ्मुख होऊन केवळ देवतेच्या भक्तीतच सुखसर्वस्व व मानवी जीवनाची ध्येयपूर्ती आहे असे मानावयास लागले नव्हते.

तात्पर्य हे की, ऋग्वेदकालची भक्ती ही आसक्तीने लडबडलेली होती. ऐहिक सुखप्राप्तीचे एक साधन एवढीच तिची मर्यादित महती होती. ती बाह्यप्रयोजनशरण होती. एक स्वतंत्र पुरुषार्थ ही पदवी मिळविण्याची योग्यता तिच्या अंगी मुळीच नव्हती.[२३] 'यत्प्राप्य न किंचिद्वांच्छति न शोचति न द्वेष्टि न रमते नोत्साही भक्ती' अशा या गौरवास ती अपात्र होती. बरे ही भक्ती होती तरी कोणाची? सोमवेडा व कामवेडा असा जो इंद्र त्याची! एकही आध्यात्मिक गुण नसलेल्या त्या युद्धखोर देवाची ! अपालासुक्तात इंद्राचा कामवेडेपणा स्पष्टपणे प्रतिबिंबित झाला आहे.[२४] हे अत्यंत परखड असे डॉ. अ.ना. देशपांडे यांच्यासारख्या विद्वानांचे मत पुरेसे व बोलके आहे. ऋग्वेदातील ऐहिक सुखोपभोगार्थ केलेल्या याचना व प्रार्थना पाहिल्यावर हे स्पष्ट दिसते की, ऋग्वेदकर्त्या आर्यांनी आपल्या भौतिक आकांक्षांच्या सफलतेकरिता केलेली प्रार्थनामूलक भक्ती आणि संतश्रेष्ठ नामदेव तुकारामादी भक्तांची भक्ती एकच नव्हे. कारण याचनाजनित प्रार्थना आणि निरपेक्ष वंदना या सारख्याच मोलाच्या नसतात.

बौद्धभक्ती भिन्न कशी

शरणागती, पूर्ण आत्मविस्मृती, आणि उपास्यदैवताच्या ठिकाणी अनन्ययसाधारण निष्ठा ही भक्तीची प्रमुख लक्षणे लक्षात घेतली तर बौद्ध तत्त्वज्ञानात भक्तीतत्वाचा कदाचित अभाव जाणवेल. कारण बुद्ध स्वतःला मार्गदाता मानतात. मोक्षदाता नव्हे. आणि 'प्रतिपद्' म्हणजे मार्गाचे महत्व प्रतिपादन करतात. वैष्णवांच्या भगवान श्रीकृष्णांचे अभिवचनच आहे; 'मला तू शरण ये. मी तुझी सर्व पापांपासून मुक्ती करीन'-सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज।
अहं त्वा सर्वपापेभ्यां मोक्षयिष्यामि मा शुच ।।'
(भगवद्गीता.)
मात्र तथागत बुद्ध, संसारप्रवाह पार करण्यासाठी आश्रय मागणाऱ्या बावरीच्या सोळा शिष्यांना, उद्योग आणि कठोर प्रयत्नांचा उपदेश देत म्हणतात, "अकिंचन्याला पहा, स्मृतिवान व्हा, 'काहीही नाही (शून्या) चा आश्रय घेऊन संसारप्रवाह पार करा. विषयोपभोग त्यागून रात्रंदिवस तृष्णाक्षयाला पहा.[२५] नुसत्या दर्शनाने रोगनाश व मुक्तीची अभिलाषा बाळगणाऱ्या वक्कलीला तथागत बुद्ध कर्मयोगाची शिकवण देत म्हणतात. 'किं वाक्कली पूतीकायेन दस्सनेन ? यो धम्मं पस्सति सो मं पस्सति। यो मं पस्सति सो धम्मं पस्सति'। वक्कली माझे नश्वर शरीर पाहून काय फायदा? जो धर्माचरण करतो तो मला

पाहतो आणि जो मला पाहतो तो धर्माचरण करतो. संघात दीक्षित होणाऱ्या प्रत्येक भिक्षूला तथागत आदेश देतात."भिक्षू, ये। हा धर्म चांगला स्पष्टीकृत आहे. दुःखाचा नाश करण्यासाठी चांगल्याप्रकारे धर्माचरण कर." आपल्या निर्वाणसमयीदेखील तथागत हाच संदेश देतात. "आनन्दा! स्वयंप्रकाशित होऊन अप्रमादपूर्वक धर्माचरण करून ध्येयप्राप्ती करा! अप्पमादेन सम्पादेय, मी तुम्हाला उपदेशिलेला धर्म आणि विनय हाच माझ्यानंतर तुमचा गुरू आणि शास्ता समजा." वुद्धभक्तीत असे अविरत उद्योग आणि पराकोटीचे प्रयत्न अंतर्भूत आहेत.

असीम बुद्धश्रद्धा हीच बुद्धभक्ती

हे वास्तव असले तरी बुद्धभगवंताबद्दलची असीम श्रद्धा आणि निःस्सीम निष्ठा हीच नंतर बुद्धभक्तीत रूपांतरित झाली. पुण्यप्राप्तीसाठी बुद्धदर्शनाची अभिलाषा बाळगून त्यांच्याकडे अनिमिष नेत्राने पाहणाऱ्या वक्कलीच्या श्रद्धेतून किंवा बुद्धाच्या सत्कारार्थ पायघड्या अंथरणाऱ्या बोधिराजकुमाराच्या भावनेतून शिष्यांच्या हृदयातील श्रद्धा किंवा भक्तीच प्रकट होते.

क्कली अत्यवस्थ असूनही खाटेवर पडून बुद्धोपदेश ऐकणे अयोग्य मानून स्वतःला जमिनीवर उतरूनच तो ते ऐकतो. बुद्धाचा प्रमुख शिष्य आनन्द म्हणतो,"मी पराकोटीच्या श्रद्धेने बुद्धाची सेवा केली आहे. बुद्धाच्या सेवाप्रभावाने मी मुक्त झालो आहे."[२६] धम्मसेनापती सारिपुत्र आपले प्रथम गुरू अश्वजित आणि बुद्ध ज्या दिशेला विहार करीत त्या दिशेला पाय करून झोपत नसत. पारायणसुत्तात एक साधक म्हणतो,"भगवान बुद्धाला अप्रमत्त होऊन रात्रंदिवस डोळ्याने पाहावे, त्याप्रमाणे मी त्यांना मनाने पाहतो. त्यांना नमस्कार करून रात्र घालवितो आणि ह्यायोगे मी त्यांच्या सहवासात आहे असे समजतो. माझी श्रद्धा, प्रीती, मन आणि स्मृती गौतमाच्या उपदेशापासून विलग होत नाहीत. ज्या ज्या दिशेला तो विपुलप्रज्ञ जातो त्या त्या दिशेला मी नतमस्तक होतो." [२७] "मास्सनेचे दमन करणाऱ्या बुद्धाबद्दल श्रद्धा ठेवणे, त्यांनाच शरण जाणे, त्यांनाच प्रणाम करणे, संसारसागरातून पार नेऊ शकते" हे सारिपुत्राचे उद्‌गार सार्थक आहेत. तेच पुढे आपल्या रक्तवर्ण तळहातांनी भगवंतांची कासवाकृती पावले पकडून म्हणतात, "भन्ते भगवान! ह्या रक्तवर्णचरणांच्या वंदनेसाठी सहस्त्र कल्पांहूनही अधिक काळ मी असंख्य पारमिता पूर्ण केल्यात" म्हणजेच बौद्धभक्ती साधनेचा प्रारंभदेखील शरणागती हाच आहे. आचार्य बुद्धघोपांच्या मते, आध्यात्मिक जीवानच्या प्रारंभाची सूचना शरणागतीनेच प्राप्त होते. शरणागतीतूनच आध्यात्मिक जीवनाचा तारा उगवतो आणि अशा या पराकोटीच्या श्रद्धेच्या विकसित अवस्थेलाच आचार्य बुद्धघोष भक्ती (भत्ति) असे म्हणतात. भक्ती शब्द बौद्धपाली साहित्यातच सर्वप्रथम वापरला गेला. [२८] मिलिन्दप्रश्नातही बुद्धपूजा व बुद्धभक्ती आढळते. [२९]

उपरोक्त विविध उद्धरणांच्या आधारावर डॉ. हरदयाल ह्यांच्या या विधानाची सत्यता जाणवायला लागते. ते म्हणतात, "पूर्वतम कालसे भक्ती यह बौद्ध आदर्शका एक अविभाज्य अंग था और भक्तिका उद्‌गम सर्वप्रथम बौद्धोंमेही हुआ हिंदुओं मे नही।" [३०]

भक्ती दक्षिणेस उदय पावली

खऱ्या अर्थाने भक्तितत्त्वाचा विस्तार व प्रसार महायान धर्मातूनच झाला. यातूनच बुद्धाला अलौकिकत्व प्राप्त झाले, आणि त्यांना विश्व तारून नेणारा -संतारक -मानले जाऊ लागले.[३१] सात्रिय बुद्धाला म्हणतो, "हे दुःखान्तकारक! तू मला तारलेस.[३२] ह्या महायान धर्माचा उदय दक्षिणेत झाला. नागार्जुनासारखा प्रचंड व्यक्तिमत्त्वाचा विलक्षण प्रतिभाशाली नेता या संप्रदायाला लाभला. दक्षिणेत उगवलेला महायान धर्म सर्वत्र पसरू लागला. परंपरेप्रमाणे भक्तीचा उगमही दक्षिणेतच झाला.

भक्ती द्राविड उपजी, लाये रामानंद।
परगट कियो कबीरसे सात द्वीप नौ खंड।।

भागवत पुराणात भक्ती स्वतःच नारदाला सांगते-

उत्पन्ना द्राविडे साहं वृद्धी कर्नाटके गता।
क्वचिंक्वचिन्महाराष्ट्रे गुर्जर जीर्णता गता।।[३३]

दक्षिणेतील उदय पावलेल्या महायान भक्तीचा प्रभाव संतांच्या तत्त्वज्ञानात प्रतिबिंबित झालेला आहे. महायान धर्ममध्ये भक्तीमार्गाचा सर्वाधिक प्रचार करण्याचे श्रेय आचार्य शांतिदेव ह्यांना आहे. बोधिचर्यावतार आणि शिक्षासमुच्चय नामक दोन ग्रंथांत त्यांनी भक्तितत्त्वाचा उहापोह केला आहे. ह्या ग्रंथावरून स्पष्ट कळते की वैष्णव भक्तीमध्ये अंतर्भूत तत्त्वांचे सूतोवाच आचार्य शांतिदेवांनी आधीच केले आहे. बुद्धभक्तीने ओतप्रोत भरलेल्या ह्या बुद्धभक्ताला भरतसिंह उपाध्याय 'बौद्धांचा तुलसीदास' म्हणतात.

आचार्य शांतिदेव आणि बोधिचर्यावतार

महायानात भक्ती व ज्ञानाचे सारखेच महत्त्व आहे. बुद्धाचे तत्वज्ञान शील, समाधी व प्रज्ञेत विभक्त आहे. शील, समाधी भक्तीचीच रूपे होत. महायानात भक्तीला प्राधान्य असल्यामुळे पूजेला महत्त्व आहे.[३४] आचार्य शांतिदेवांनी बोधिचित्ताच्या उत्पत्तीसाठी बोधिचर्यावतार ग्रंथात वर्णिलेले विधी सात आहेत, आणि अनुत्तरपूजेची नऊ अंगे दिली आहेत.

(१) वंदना (२) पूजना (३) शरणगमन (४) पापदेशना (५) पुण्यानुमोदन (६) बुद्धाध्येपणा (७) याचना (८) बोधिचित्तोत्पाद (९) बोधिपरिणाम[३५] आचार्य शांतिदेवांनी बोधिसत्वपूजेचे नऊ विधी वर्णिले आहेत आणि मराठी संतांनीदेखील भक्तीचे विधी नऊच मानलेत व तिला नावही 'नवविधाभक्ती' असेच दिले आहे. श्रीमद्भागवतातील सातव्या स्कंधात असा उल्लेख आढळतो

श्रवण कीर्तनं विष्णोः स्मरणं पादसेवनं ।
अर्चनं वंदनं दास्यं सख्यमात्मनिवेदनम् ।। ७-५-२३

संत तुकाराम म्हणतात-

अर्चन वंदन नवविधाभक्ती।
दया क्षम शांती तया ठायी।।
(तुकाराम अभंग गाथा-२३-५०)

संत रामदास म्हणतात-

सावध होऊन श्रोते जन। ऐका नवविधा भजन।
श्रवण कीर्तन विष्णोःस्मरण। पादसेवन अर्चन वंदन।
दास्य सख्य आत्मनिवेदन । ऐसे हे नवविधा।।
(दासबोध ४-५-६)

मराठी संतांमध्ये आढळणाऱ्या ह्या नवविधा भक्तीची गंगोत्री आचार्य शांतिदेवाची बोधिसत्वपूजाविधीच तर नसावी? नुसत्या योगायोगाने एवढे कमालीचे साम्य आढळले असते काय?

वन्दना

'तपगुरू, श्रुतगुरू, गुणगुरू, व दीक्षागुरूंना, आदर सन्मानपूर्वक कायशुद्धीने मस्तक वाकवून प्रणाम करणे म्हणजे वंदना होय.' असा उल्लेख वट्टेकेरकृत मूलाचारामध्ये आहे.[३६] मिसेस स्टिवेन्सन, 'अपराधाबद्दल गुरूजवळ क्षमायाचना करण्यालाच वंदना मानतात.[३७]

प्रो. याकोबींच्या मते, गुरूला श्रद्धा अर्पण करणे हीच वंदना होय.[३८] तथागत बुद्ध अभिवादन किंवा वंदनेचे माहात्म्य वर्णिताना म्हणतात. 'पुण्यप्राप्तीच्या अभिलायेने वर्षभर केलेले यज्ञहवन हे सरळचित्ताने अभिवादन केल्याने लाभणाऱ्या श्रेयाच्या, चवथ्या भागाच्या बरोबरीचे नसते. अभिवादन, वंदन करणाऱ्याच्या आयु, वर्ण, सुख आणि बळात वाढ होते.

अभिवादनसीलस्स निच्चं वद्धापचायिनो।
चत्तारि धम्मा वड्ढन्ति आयुवण्णो सुखंबलम् ।।
(धम्मपद) १०८, १०९

मनुस्मृतीत ह्याचीच पुनरावृत्ती झाली आहे. (२-१२१) म्हणून सर्व बुद्धांना प्रणाम आणि सर्व चैत्यांना, बोधिसत्वांना आणि उपाध्यायांना वंदन केले जाते.

प्रणामे : प्रणाम्यहं सर्वत्रध्वगतान बुद्धान।
सर्व चैत्यानी वन्दे ऽहं बोधिसत्वाश्रयांस्तथा।
(बोधिचर्यावतार-२-२४)
नमः करोम्युपाध्यायान अभिवन्द्यान यतींस्तथा।।
(३९) (बोधिचर्यावतार २-२५)

मराठी संतांनी विठोबा आणि संतसज्जनांना पदोपदी वंदन केले आहे. त्यामुळे जन्ममरणाच्या खेपा संपतील असा त्यांचा विश्वास आहे.

वंदीन मी भूते। आता अवघीची समस्ते।
जन्ममरणाच्या खुंटतील खेपा। होईल हा सोपा। सिद्धपंथ।

संत एकनाथ सद्गुरूचे चरण वंदिताना म्हणतात-

ओं नमों सद्गुरुनिर्गुणा। पार नाही तवगुणा।।
संत नामदेव म्हणतात-नमो अगणितगुणा । नमो आगमगुणनिधाना। ◆

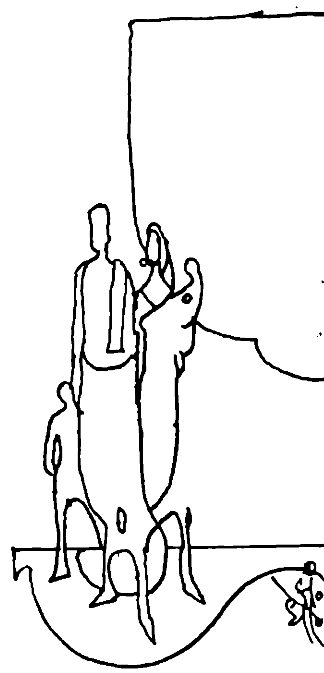
(पुढील अंकी)

प्रा. डॉ. भाऊ लोखंडे,
वैशाली विहार
मॉडेल टाऊन, नागपूर-१४

संदर्भ

१. धम्मपद-१०८,३८०
२. कित्ता-२७६
३. महापरिनिव्वाणसुत्त
४. धम्मपद-४२,४३.
५. रानडे-तुकाराम वचनामृत-१५

६. कित्ता-पृ. ९८.
७. ज्ञानेश्वरी- ६-८०
८. अभिधान राजेन्द्रकोश- पृ. १३६५
९. पाणिनी-अष्टाध्यायीसूत्र ३-३-९४
१०. पाइअस द्दमहण्णव -पृ. ७९६
११. अभिधान राजेन्द्रकोश-पृ. १३६५
१२. निशिथचूर्णी-पृ.१३०
१४. प्राकृत व्याकरण-२-१५९
१५. पाइअसद्दमहण्णव -पृ. ७९६
१६. स्तुतिविद्या-पृ. १३७
१७. सर्वार्थसिद्धी -पृ. २३९
१८. रसामृत सिन्धु पृ. ८७-८८
१९. पाणिनी अष्टाध्यायी-४-३-९५
२०. शांकरभाष्य, रामानुजभाष्य
२१. अ.ना.दे.-प्रा. म. वा. इ. -पृ.३०
२२. डॉ. राधाकृष्णन् इ. फिलो.- पृ. ५२५
२३. डॉ. अ.ना.दे.-प्रा.म.वा. इ. -पृ. ३०
२४. कित्ता -पृ. ३१
२५. सुत्तनिपात
२६. डॉ. उपाध्याय-बौ. द.त. अ.भा.द.-पृ. १०५८
२७. सुत्तनिपात
२८. डॉ. हरदयाल-दि. बु. डॉ. इ. बु. स. लि. -पृ. ३२
२९. डॉ. उपाध्याय बौ. द.त.भा. द. -पृ. १०९९
३०. डॉ. हरदयाल -दि. बु. डॉ. इ. बु. सं. लि.पृ. ३२
३१. सद्धर्मपुण्डरिक २-१११
३२. सुत्तनिपात- ५,३९,४०,४५
३३. अ. ना. दे. प्रा.म. वा. इ. -पृ. ३०
३४. शान्तिभिक्षूशास्त्री महायान -पृ. ८७
३५. आ. शांतिदेव-बोधिचर्यावतार
३६. बी.सी. ला. आदश्यसूय-१४८
३७. स्टिवेन्सन-हार्ट ऑफ जैनिझम-२५५
३८. याकोबी -जैनसूत्राज.उ. सू. १५९
३९. बोधिचर्यावतार- २-२४



दृष्टान्तपाठातील दृष्टान्तांचे कर्तृत्व

डॉ. सुरेश म. डोळके

१. प्रास्ताविक

'केशिराजव्यासः व्यक्ती आणि वाङ्मय' या डॉ. रमेश आवलगावकर यांनी लिहिलेल्या १९८३ साली प्रसिद्ध झालेल्या पुस्तकाला मी प्रस्तावना लिहिली आहे. या प्रस्तावनेत केशिराजव्यास यांच्या वाङ्मयाचा विचार करताना, त्यांच्या दृष्टान्तपाठातील लीळाचरित्रात न आढळणाऱ्या दृष्टान्तांविषयी मी म्हटले आहेः- "केशिराजांनी असे हे दृष्टान्त लीळाचरित्रातून निवडले असणे शक्य नाही. कारण, लीळाचरित्रात ते नाहीतच." ... केशिराजबासांनी ते लीळाचरित्रातून निवडलेले नाहीत हे उघड आहे. मग हे दृष्टान्त दृष्टान्तपाठात कसे आले? त्यांचे प्रत्यक्ष दर्शन लीळाचरित्र घडवीत नाही. केशिराजबासांनी अन्वयी लावलेला दृष्टान्तपाठच त्यांचे पहिले दर्शन घडवितो. या दृष्टांताचे कर्तृत्व कुणाचे? मला वाटते की केशिराजबासांच्या कर्तृत्वाचा हा भाग असावा. त्यांचे कर्तृत्व केशिराजांकडे दिले पाहिजे, असे मला वाटते" (पृ. ९-१०)

माझ्या या विधानावर आक्षेप घेणारा लेख गुरुवर्य डॉ. कोलते यांनी लिहिला असून तो 'श्रीमुख दृष्टांत आणि लीळाचरित्र' या शीर्षकाने 'युगवाणी'च्या एप्रिल-मे-जून १९८८ च्या अंकात प्रसिद्ध केला आहे. त्यात तें म्हणतात, "अमुक-अमुक दृष्टांत निरूपिला' असा केवळ नामनिर्देश करून तो दृष्टान्त तेथे पूर्ण स्वरूपात अभिप्रेत असल्याचे सुचविण्याची ही संक्षेप-लेखन-पद्धती होय. ती लक्षात न घेता स्वामींचा तो दृष्टान्त 'लीळाचरित्रा' त तेथे नाहीच, असे समजणे बरोबर नाही. तेच दृष्टांत केसोबासांच्या 'दृष्टांतपाठा'त पूर्ण असल्यामुळे त्यांचे कर्तृत्व थोड्याफार प्रमाणातसुद्धा केसोबासांकडे देणे हे 'अन्यथा-ज्ञान' होय." (पृ. १७)

दृष्टान्तपाठातील दृष्टांतांच्या कर्तृत्वासंबंधी अशी दोन मते पुढे आल्यामुळे या दृष्टातांचे कर्तृत्व कुणाचे याचा 'यथाज्ञान विचार करणे आवश्यक झाले आहे. वस्तुतः डॉ. कोलते यांचे हे मत नवीन नाही. कारण, दृष्टांतपाठातील सूत्र व दृष्टांत हे चक्रधरांचे आणि दार्ष्टान्तिक तेवढे केशिराजवासांचे,असे परंपरेनुसार आजपर्यंत मानण्यात आलेलेच आहे. डॉ. शं. गो. तुळपुळे यांनी मात्र १९६४ साली प्रसिद्ध केलेल्या दृष्टान्तपाठाच्या प्रस्तावनेत 'सूत्र चक्रधरांचे, दार्ष्टान्तिक केशिराजांचे, व प्रत्यक्ष दृष्टांत या दोघांचा अशी दृष्टान्तपाठाच्या कर्तृत्वाची विभागणी करावी लागेल.' असा थोडा वेगळा विचार मांडला आहे. माझ्या प्रस्तावनेत मात्र '.... अशा दृष्टान्तांचे कर्तृत्व केशिराजांकडे दिले पाहिजे असे मला वाटते' असे मी स्पष्ट म्हटले आहे.

आजच्या या निबंधात या प्रश्नाचा पुनर्विचार करण्याचे मी योजिले आहे.

२. पाठभेद, शब्दभेद व वासनान्तरे का?

हा विचार करताना पहिला प्रश्न हा निर्माण होतो की, दृष्टान्तपाठातील दृष्टांतातला शब्दन् शब्द जर 'श्रीमुखी'चा होय तर त्यात पाठभेद कसे शिरले? दृष्टान्तपाठातील एकूणएक दृष्टान्त श्रीचक्रधरांच्या 'मुखी'चा असता तर तो सर्वत्र केवळ त्याच शब्दांत आढळला असता. 'श्रुती देवाची' असे असताना त्यात लेखनकारांनी (पुनर्लेखनकारांनीही) मुळातल्या शब्दांऐवजी आपल्या पदरचे शब्द, काही ठिकाणी तरी, योजले नसते. पण ते योजलेले दिसतात. आणि म्हणूनच, लीळाचरित्रात आलेल्याही काही दृष्टांतांच्या संहितेत व त्यांच्याच दृष्टान्तपाठातील संहितेत फरक पडलेला आढळतो. उदाहरणार्थ-

'शय्यापाळणे'च्या दृष्टांताचा लीळाचित्रातील पाठ असा 'सर्वज्ञें म्हणीतलें: कव्हणी एकि शैया पाळणा असेः तीचिया सेजेवरि कव्हणा रीगावा नाही; तोचिया देखोवेखी शुद्रीही तैसेंचि करीः तरि जेचि गती तीएसिः तेंचि गति तीएसि होएः एकी वासनाः जेचि लोक ती एसि होतिः तेचि लोक तीएसि होति.' (ली.च.उत्तरार्ध ४७८, नेने-प्रत)

हा मजकूर दृष्टान्तपाठातील दृष्टांतात पुढीलप्रमाणे आहे-

नागपूर विद्यापीठाच्या Ancient Indian History,Culture & Archaeology या विभागाने आयोजिलेल्या 'The Yadava Period of Indian History: A Reappraisal' या विषयावरील National Seminar मध्ये २९ जानेवारी १९८९ रोजी सादर केलला गेलेला निबंध

'कव्हणी एकि शय्यापालना असेः ते आपुलिया पतीचा धर्मी वर्तेः आपुलीया पतीचीए सेजे आणिकासि रिगों नेंदी। आपण कव्हणाची वास न पाहे। तीएचेया देखोवेखीं तीएतें पुसपुसों शूद्रीही तैसीचि वर्ते : तरि जेचि गति तीएसि होए तेचि गति तीएसि होए" ।। (दृ. ८५)

या दृष्टान्तातील जास्तीचा मजकूर व पाठान्तरे अभ्यासकांच्या लक्षात येतीलच! यातील कोणता शब्दन् शब्द 'श्रीमुखी'चा मानायचा?

'वटरोपा'च्या दृष्टान्ताही (७६) अशीच स्थिती आहे. (ली.च. उत्त. ४७८)

पहिल्या दृष्टान्ताच्या ('आतुलाचा' दृष्टांत) लीळाचरित्रातील पाठात व दृष्टान्तपाठातील पाठातही असेच भिन्नत्व आहे. (त्यातील 'सूत्रा'तील शब्दांतही फरक असल्यामुळे परदृश्ये की परदर्शे, अवरदृश्ये की अवरदर्शे, परावरदृश्ये की परावरदर्शे यांपैकी 'श्रीमुखी' चे शब्द कोणते यावद्दल संभ्रम निर्माण होतो!

केवळ शब्दभेदच नव्हे तर दृष्टान्तपाठातील काही दृष्टान्तांत वासनान्तरेही आढळतात. क्र. २९, ४२, ५३, ५९, ६१, ७४,७९, ८२, ८९ या दृष्टान्तांत रामेश्वरबासाच्या, २९,६१,७४ या दृष्टान्तांत परशरामबासाच्या, तर ५३,७६ या दृष्टान्तांत मियांबाच्या वासना विराजमान झालेल्या दिसतात. शिवाय ४०,४८,५३,८१ या दृष्टांतांत 'एकी वासना' आहेतच !

'श्रीमुखी'चे दृष्टान्त जर हे असते तर त्यांत अशी वासनान्तरें कशी निर्माण झाली असती? केशिराजबासांनी हे दृष्टान्त नागदेवाचार्यांच्या विद्यमानीच लीळाचरित्रातून निवडून संहितत केले होते असे सोंगोवासाचे 'अन्वयस्थळ' व कृष्णमुनीची 'अन्वयमालिका' सांगते. लीळाचरित्राची मूळ पोथी खालशाच्या घाडीत गेली, पण केसोबासांनी तयार केलेली दृष्टान्तपाठाची मूळ संहिता तर तेव्हा अस्तित्वात होती ना? चक्रधरांच्या मुखीचेच हे सर्व दृष्टान्त होते असे मानले तर त्यात असे पाठभेद, असे शब्दभेद, अशी वासनान्तरे, इतकेच नव्हे तर काही 'स्वोक्तिवचनें' ही कशी निर्माण झालीत? 'सर्वज्ञाचे श्रीमुख ते श्रुति' असे अन्वयस्थळकारांनी म्हटले आहे. मग या 'श्रुती वचनां'त म्हणजे परमेश्वर असलेल्या चक्रधरांच्या वचनांत फरक का पडला? यावरूनही, दृष्टान्तपाठातल्या दृष्टान्तांतील शब्दन् शब्द श्रीचक्रधरांचा नव्हे, असेच अनुमान काढावे लागते.

३. केवळ चक्रधरांचेच शब्द नाहीत

दामवासाचे केशीवा चाउरगावकर यापासून लिहिलेल्या पारमांडल्य आम्नयाच्या अन्वयस्थळात 'केसिराजबासीं भटां वीद्यमान द्वादशप्रकरणवचनपाठान्वयो लावीलाः तो खालसेयाचिये घाडिसी गेला' असा उल्लेख आहे. (नेनेः सं. ले. सं. भाग पहिला, पृ. १४४) त्यात लीळाचरित्राचा उल्लेख नाही. म्हणजे लीळाचरित्राची मूळ पोथी तशीच अस्तित्वात होती असे या अन्वयस्थळावरून दिसते.

या अन्वयस्थळातील उल्लेखाच्या आधारे , द्वादशप्रकरणवचनपाठान्वय खालशाच्या धाडीत गेल्यामुळे त्याचे-अर्थात त्यात असलेल्या दृष्टांतांचेही -पुनर्लेखन झाले असले पाहिजे व या पुनर्लेखनप्रसंगी लेखनकारांनी आपापले शब्द, आपापल्या वासना व आपापले पाठ दृष्टान्तांत अंतर्भूत केले असले पाहिजेत, असा यावर युक्तिवाद करता येईल. पण, या युक्तिवादात अर्थ नाही. कारण, या अन्वयस्थळकाराच्या मतानुसार, दृष्टान्तपाठाच्या अन्वयाची मूळ संहिता खालशाच्या धाडीत गेली असे मानले तरी लीळाचरित्राची मूळ पोथी तशीच अस्तित्वात होती. आणि ती जर विद्यमान होती तर मग लीळाचरित्रातील दृष्टांत व दृष्टान्तपाठातील दृष्टान्त यांत यत्किंचितही भिन्नता निर्माण होण्याचे कारणच नव्हते! कारण लीळाचरित्राची मूळ पोथीच तेव्हा प्रत्यक्षप्रमाण होती व 'श्रीमुखोक्त ते श्रुती' असा दण्डकही होता- तरीही भिन्नता निर्माण झाली आहे! यावरूनही, दृष्टान्तपाठातील सर्व दृष्टान्तांत केवळ चक्रधरांचेच शब्द नाहीत, असेच निष्पन्न होते.

४. दृष्टान्तपाठातील दृष्टान्तांची वर्गवारी

दृष्टान्तपाठातील दृष्टान्तांची लीळाचरित्राच्या संदर्भात वर्गवारी करायला लागलो तर असे दिसते की , (अ)यातले काही दृष्टान्त लीळाचरित्रात आहेत (आ) तर काही दृष्टान्तांचा केवळ नामनिर्देश लीळाचरित्रात आढळतो. (इ) आणि काही दृष्टान्त तर असोच, पण त्यांचा नामनिर्देशही लीळाचरित्रात आढळत नाही.

लीळाचरित्रात आढळणाऱ्या काही दृष्टान्तांची यादी डॉ. तुळपुळे यांनी स्वसंपादित लीळाचरित्राच्या प्रस्तावनेत पूर्वी सादर केली होती. (ली.च. पूर्वार्ध, भाग, १, पृ. ६१; पू. भा.२. पृ. ६०; पृ. उत्तरार्ध. भा.

१. पृ. ६१; उत्त.भा.२. पृ. ६४) आता डॉ. कोलते यांनीही, लीळाचरित्रात पूर्ण स्वरूपात आढळणाऱ्या, तसेच केवळ नामनिर्देशित असलेल्या दृष्टांतांची यादी आपल्या लेखात परिश्रमपूर्वक सादर केली आहे. त्यानुसार-

(अ) 'दृष्टांतपाठा'तील पुढील ९ दृष्टांत 'लीळाचरित्रांत' पूर्ण स्वरुपात आहेत.

१.आतुलाचा (नेने-प्रत, उत्तरार्ध ४७१), (तुळपुळे-प्रत उत्त. ४५६)

२. बाहीरीलाचा (उत्त. ४७१) (उत्त. ४५६)

३. उंबरेयावरिलाचा (उत्त. ४७१) (उत्त. ४५६)

२८. तणधैलेया वावराचा (एकांक २५) (एकांक २५),(पूर्वार्ध भाग ३ , पृ. १०९), पूर्वार्ध २५१)

७६. वटरोपाचा (उत्त. ४७८) (उत्त. ४६०)

६१. सामान्य स्त्रिएचा (उत्त. ५००) (उत्त. ४८२)

६८. दुबळीए मातेचा (उत्त. ४९१) (उत्त. ४७३)

६९. वृक्षत्वचेचा (उत्त. ४९१) (उत्त. ४७३)

८५. शय्यापाळनेचा (उत्त,. ४७८) (उत्त. ४६०)

(आ) 'यावरि गोसावीं' . अमुक अमुकाचा दृष्टांत निरोपिला' अशा शब्दांत लीळाचरित्रात ज्यांचा केवळ नामनिर्देश आढळतो असे दृष्टान्त पुढीलप्रमाणे

११. वेवाचा (नेने-प्रत, पूर्वार्ध भाग ३, पृ. ४०) (तुळपुळे प्रत, पूर्वार्ध १७९)

१३. माळेकाराचा (उत्त. १४०) (उत्त. १४३)

१४. डोळे याचा (उत्त. २७८ (उत्त. २६८)

१५. खडेया खूवटेयाचा (पूर्वार्ध, भाग ४ , पृ. २८) (पूर्वार्ध ३११)(उत्त. ४०) (उत्त. ४०)

१६. बांदिकरियाचा (उत्त. १३९) (उत्त. १४२)

१७. काकसूकराचा (उत्त. २५२) (उत्त. २४४)

२५. घासाचा (उत्त. ३९१) (उत्त. ३६८)

२९. कानवाथराचा (उत्त. १२५) (उत्त. १२६)

३०. वेळुवाचा (उत्त. १४६) (उत्त.१४८)

३९. हिरडेयावेहाडेयाचा (पूर्वार्ध भाग ३. पृ. ९३) (पूर्वार्ध १२७ तळटीप)

४२.चांदोवेयाचा (पूर्वार्ध भाग ३, पृ. ६) (पूर्वार्ध १२८)

४३. हस्तीचा (उत्त. १११) (उ. ११३)

४८. कर्मचांडाळाचा (उत्त. १२५) (उत्त. १२७)

५२. दीक्षितकन्येचा (उत्त. १२५) (उत्त. १२७)

५३. कुप्टियाचा (उत्त. ११३) (उत्त. ११५)

५४. आधारीचेया परीसाचा (पूर्वार्ध भाग ३. पृ. ११३) (पूर्वार्ध २५६)

५९. इयाकुवाचा (उत्त. २७३) (उत्त. २६३)

६२. दासीचा (उत्त. २९०) (उत्त. २७९)

६४. चाटसीएंचा (उत्त. ४६१) (उत्त. ४५०)

७८. ब्रह्मचारी घोडेयाचा (उत्त. ९४) (उत्त. ९५)

(इ) बाकीचे दृष्टान्त तर असोच, पण चक्रधरांनी ते निरूपिल्याचा केवळ उल्लेखही लीळाचरित्रात आढळत नाही. असे दृष्टान्त ८५ आहेत.

(अ) वरीलपैकी जे दृष्टान्त लीळाचरित्रात आढळतांत ते चक्रधरांचे होत असे मानायला हरकत नाही. कारण, ते लीळाचरित्रात आढळतात.

५, 'दृष्टान्तमुख चक्रधरांचे, दृष्टान्तरूप केशिराजांचे'

(आ) पण ज्या दृष्टान्तांचा 'गोसावीं... दृष्टान्त निरोपिला' एवढ्याच शब्दांत लीळाचरित्र निर्देश करते पण दृष्टान्त मात्र सांगत नाही त्या दृष्टान्तांचे कर्तृत्व कुणाचे?

(१) यांपैकी 'खडेयाखूंवटेयाच्या दृष्टान्ता'त एका लीळेत 'या उपरि खडेयाखुवटेयाचा दृष्टांत निरुपिला' असे लिहिल्यानंतर लगेच पुढे 'सर्वज्ञें म्हणीतले कव्हणी एकू उदकाचें' असे वाक्य लिहिलेले आढळते (नेने-प्रतः ली.च. पू.भा. खंड३ पृ. २८) दृष्टान्तपाठातील या दृष्टान्ताचे पहिले वाक्य 'कव्हणी एकु डोहाचीए थडीए बैसला असे. . ' असे आहे. यावरून हा दृष्टान्त लीळाचरित्रातील या लीळेच्या ठिकाणी अपेक्षित आहे एवढेच फक्त सुचविले आहे. संपूर्ण दृष्टान्त काही लीळाचरित्रात दिलेला नाही.

तेव्हा तो पूर्णतः चक्रधरांचा आहे असे कसे म्हणता येईल? हा दृष्टान्त पूर्ण स्वरूपात दृष्टान्तपाठातच सांगितलेला आढळतो. अर्थात, हा दृष्टान्त पूर्ण स्वरूपात सांगण्याचे श्रेय केशिराजबासांनाच दिले पाहिजे.

(२) लीळाचरित्रात निर्देशिलेल्या 'आधारीचिये परिसा'च्या दृष्टान्तात 'कव्हणी एकु माहातमा; तेयांचिये आधारिये परिसू असे ऐरा अवघी दृष्टांतु निरोपिला' असे म्हटले आहे. (ली.च. भा. ३. पूर्वार्ध खंड २, पृ. ११३). पण संपूर्ण दृष्टान्त

तेथे नाही. तो 'अवघा' सांगितला आहे केशिराजबासांनी दृष्टान्तपाठातच! म्हणजे या दृष्टांतात केवळ 'श्रीमुखीं' चेच शब्द आहेत असे नाही, तर केशिराजबासांचाही त्यात वाटा आहे.(या दृष्टान्ताच्या शिरोभागीही चक्रधरांचे सूत्र नव्हे, तर केशिराजाबासांचे 'सर्वज्ञे म्हणितलें तुमचेनि जें गोमटें : ते काइ जाणत असे : बाईं' हे दार्ष्टान्तिकच लिहिलेले माझ्या याजवळच्या पोथीत आहे.)

(३) लीळाचिरित्रातील 'प्रसनायका चांदोवां ब्रह्मकथन' या लीळेत (पूर्वार्ध भा.३., खंड २. पृ. ६) दृष्टान्तपाठातील 'चांदोवेयाच्या दृष्टान्तांतील काही वाक्ये संक्षेपरूपाने आली आहेत. यावरून, केसोबासांनी लिहिलेल्या चांदोवेयाच्या दृष्टान्तावर या लीळेतील तेवढ्या वाक्यांची छाप पडलेली आहे असे म्हणता येते. पण तरीही, हा दृष्टान्त संपूर्ण व सुसंगत स्वरूपात कथन केलेला आहे दृष्टान्तपाठात केशिराजबासांनीच! इतकेच नव्हे तर या दृष्टांतात 'केळांसारिखीं केळे देखेः नारीएळांसारिखी नारीएळे देखेंः' ही वाक्ये योजून केशिराजबासांनी 'सरते पुरतें' ही केले आहे.

(४) 'काकसूक्र (सुकर) दृष्टांताद्वारे 'इंद्रभटा सीक्षापण' या लीळेच्या मथळयावरून व 'गोसावी काकसूक्राचा दृष्टान्त नीरूपीला' या उल्लेखावरून (ली. च. उत्त.. २५२) तेथे चक्रधरांनी काकसूकराचा दृष्टान्त निरोपिला असे दिसते. याही दृष्टान्ताचे प्रत्यक्ष दर्शन केशिराजवासच दृष्टान्तपाठात घडवितात.

वरील ४ दृष्टांत सोडले तर उपरिनिर्दिष्ट १६ ही दृष्टान्तांत "गोसावीं... (अमुक अमुकाचा) दृष्टान्त निरोपिला" एवढाच केवळ निर्देश लीळाचरित्रात आढळतो. प्रत्यक्ष दृष्टान्त तेथे नाहीत. ते केशिराजबासांच्या दृष्टान्तपाठातच आढळतात. चक्रधरांच्या या 'निरुपणां'चा दृष्टान्तरूप आविष्कार केशिराजबासच घडवितात. म्हणजे या दृष्टान्तांत दृष्टान्तमुख (दृष्टांतांचा केवळ नामनिर्देश) श्रीचक्रधरांचे पण दृष्टान्त केशिराजांचे अशी स्थिती आहे. 'दृष्टान्तमुख चक्रधरांचे, दृष्टान्तरूप केशिराजांचें' असे या दृष्टान्तांचे स्वरूप आहे. त्यामुळे या दृष्टान्तांत श्रीचक्रधर व केशिराजबास या दोघांच्याही कर्तृत्वाची सरमिसळ झालेली आहे. त्यातही 'प्रत्यक्ष' दृष्टांतांचाच विचार केला तर बव्हंश कर्तृत्व केशिराजबासांचेच आहे, हे स्पष्ट होते.

६. दृष्टान्तांचा प्रथम 'उल्लेख' कर्तृत्व केशिराजांचे

(इ) हा झाला लीळाचरित्रात दृष्टान्तपाठातील जे ९ दृष्टान्त आढळतात व ज्या दृष्टांतांचा लीळाचरित्रात केवळ नामनिर्देश आहे अशा २० दृष्टांतांचा विचार. पण, दृष्टान्तपाठात असलेल्या ज्या दृष्टांतांचा वा दृष्टान्तनिर्देशांचा पुसटसासुद्धा उल्लेख लीळाचरित्रात आढळत नाही त्यांचे कर्तृत्व कुणाचे? लीळाचरित्रात त्यांचा मागमूसही लागत नाही. दृष्टान्तपाठात मात्र ते आढळतात. त्यांचा प्रथम 'उल्लेख' दृष्टांतपाठातच आविर्भूत होतो. यांचे कर्तृत्व कुणाचे?

माझ्या मते ते केशिराजबासांचे आहे. कारण, केशिराजांच्या दृष्टान्तपाठातच आपल्याला त्यांचे सर्वस्वदर्शन होते.

७. लीळाचरित्रलेखन व पुनर्लेखन

लीळाचरित्रलेखनाच्या व पुनर्लेखनाच्या इतिहासावरूनही हे स्पष्ट हते. म्हाइंभटाच्या लीळाचरित्रातून चक्रधरांच्या मुखीचे दृष्टान्त केशिराजबासांनी वेगळे काढले व त्यांचा 'अन्वयो लाविला' असे कृष्णमुनीचे अन्वयस्थळ सांगते. लीळाचरित्राची ही 'मूळ पोथी' खालशाच्या धाडीत हरविली. ती पुन्हा कधीच सापडली नाही. त्यामुळे मूळ पोथीत काय लिहिलेले होते हे आज सांगता येत नाही. मूळ पोथी नाहीशी झाल्यावर लीळाचरित्राचे पुनर्लेखन करण्यात आले.

हे पुनर्लेखन करणारात 'एकसंदी प्रज्ञा' असलेल्या हिराइसाप्रमाणेच म्हाइंभटाचा मूळ ग्रंथ अवगत असलेले इतरही प्रज्ञावंत होते.

या सर्व पुनर्लेखकांनी लीळाचरित्राच्या मूळ पोथीनुसारच, आपापल्या स्मृतीप्रमाणे, लीळाचरित्राचे पुनर्लेखन केलेले असणार हे उघड आहे. त्यातही ज्या कमळाइसेच्या हिराइसाने मूळ लीळाचरित्राचे शक्य तितके यथातथ्य पुनर्लेखन केले असे मानण्यात येते त्या पिढीपाठाच्या लीळाचरित्रातही चक्रधरांच्या मुखीचे सर्व दृष्टान्त कां आढळत नाहीत?

८. एक युक्तिवाद व त्याची अयथार्थता

म्हाइंभटाने तयार केलेल्या लीळाचरित्राची मूळ पोथी हरविण्यापूर्वीच त्या पोथीतून केशिराजबासांनी

श्रीमुखीचे दृष्टान्त वेगळे काढले होते व त्यांची वेगळी संहिताही तयार केली होती; त्यामुळे लीळाचरित्राच्या पुनर्लेखनप्रसंगी या दृष्टांतांचा अंतर्भाव (पुनर्लिखित) लीळाचरित्रात करण्याची आवश्यकता पुनर्संहिताकारांना वाटली नाही, असे उत्तर यावर देता येते. डॉ. कोलते यांनी अशाच आशयाचा युक्तिवाद स्वसंपादित 'लीळाचरित्राच्या प्रस्तावनेत (पृ. ६९) व तोच पुन्हा 'युगवाणी'तील उपर्युक्त लेखातही केला आहे.

पण, हे उत्तर यथार्थ नाही.

कारण, मूळ पोथीतल्या दृष्टांतांची केशिराजबासांनी वेगळी संहिता तयार केल्यामुळे पुनर्लिखित लीळाचरित्रात त्यांचा अंतर्भाव करण्यात आला नाही असे म्हणावे तर त्यातले काही दृष्टान्त तरी पुनर्लिखित लीळाचरित्रात का लिहिण्यात आले? आज उपलब्ध असलेल्या लीळाचरित्रात चक्रधरांचे ९ दृष्टान्त आढळतात. इतकेच दृष्टान्त लीळाचरित्रात कसे आले? व बाकीचे का आले नाहीत? सर्व दृष्टान्त चक्रधरांचे असते तर ते सर्वच्यासर्व लीळाचरित्रात यायला हवे होते. किंवा, केशिराजबासांनी दृष्टान्तांची वेगळी संहिता तयार केल्यामुळे त्यांचा अंतर्भाव लीळाचरित्रात करण्याची आवश्यकता पुनर्लेखकांना वाटली नव्हती असे म्हणावे तर या भूमिकेनुसार, मग एकही दृष्टान्त लीळाचरित्रात यायला नको होता. केवळ काही दृष्टान्त लीळाचरित्रात येतात व काही दृष्टान्त त्यात येत नाहीत याचाच अर्थ हा की, चक्रधरांनी निरुपिले तेवढेच दृष्टान्त, व तेवढ्याच दृष्टान्तांचे नामनिर्देश लीळाचरित्राला -(अर्थात लीळाचरित्राचे शक्य तितके यथातथ्य पुनर्लेखन करणाऱ्या 'एकसंदी प्रज्ञे'च्या 'हीरांबा योगिनी' लाही) - मान्य आहेत.

बाकीच्या दृष्टान्तांचा नामनिर्देशही लीळाचरित्र करीत नाही. त्यांचे प्रथम दर्शन केशिराजबासच घडवितात. अर्थात, या दृष्टान्तांचे कर्तृत्व केशिराजबासांनाच दिले पाहिजे.

९. एक प्रश्न व त्याचे उत्तर

यावर एक अडवणुकीचा प्रश्न डॉ. कोलते यांच्याकडून वारंवार विचारण्यात येतो. तो हा की, 'या तर्कपद्धतीने विचार केला तर सूत्रपाठातील शेकडो वचने सध्याच्या लीळाचरित्रात नाहीत. म्हणून ही वचने चक्रधरोक्त नव्हेतच की काय' असा प्रश्न त्यांनी १२-१३ वर्षांपूर्वी डॉ. तुळपुळे यांना विचारला होता. ('महानुभावपंथ आणि त्याचे वाङ्मय' प्रस्ता. पृ. पंधरा) आणि अलीकडे लिहिलेल्या उपरिनिर्दिष्ट लेखात अशाच स्वरूपाचा प्रश्न त्यांनी मलाही विचारला आहे.

स्तुतः दृष्टान्तपाठावर लिहीत असताना सूत्रपाठासंबंधी असा आड प्रश्न विचारण्याचे काहीच कारण नाही. कारण, तो स्वतंत्र विवेचनाचा विषय आहे. तथापि, डॉ. कोलते यांनी तो विचारलाच आहे तर त्याला माझे उत्तर असे की, 'सूत्रपाठ' व 'दृष्टांतपाठ' यांची स्थिती वेगवेगळी आहे. चक्रधरांनी सांगितलेली सूत्रे चक्रधरांच्या शिष्यांच्या व भक्तांच्या नित्यपाठात होती. त्यांना ती मुखोद्‌ग व कंठगत होती. त्यांचा त्यांना नित्यनियमाने दैनंदिन घोक होता. 'घेईजेः घोकीजेः मग काळेकरौनी उपयोगा जायें' (आचार, १४५), 'वचन जाओं नेदिजें' (आ. १४७) असे चक्रधरांनीच म्हटले आहे. ('वचन' म्हणजे सूत्रवचन ,दृष्टांतवचन नव्हे!) "सर्वज्ञे मज हीवरळीयहूनि ऋद्धिपुरा पाठविले तें माते सर्वज्ञे भणितलेः" वानरेयाः येथोंनि निरोपिले वीचार शास्त्रः अर्थज्ञानः यांचे श्रवण मनन निदीध्यासन करावा" या नागदेवाचार्यांच्या उद्‌गारांवरूनही हे स्पष्ट होते. सूत्रवचनांची स्थिती काही दृष्टान्तवचनांची नव्हती. 'वचनरूप परमेश्वरू' (ली.च. उत्त. ४९४) म्हणजे ईश्वर असलेल्या चक्रधरांचे ('गोसावी ईश्वरू' ली. च. उत्त. २७३) सूत्रवचन होय, दृष्टांतवचन नव्हे म्हणून 'सूत्रपाठा 'चा नियम 'दृष्टान्तपाठांला लावता येत नाही.

सूत्रपाठ हा 'शास्त्र' प्रकरणान्वय आहे, दृष्टान्तपाठ तसा नाही. 'पंडित केशोवासाकरवी लीळारूपांतुनि निवडुनि ईश्वरीचीए व्युत्पत्तिव्युत्पत्रतेकरूनि आकरा प्रकरणांसि (लक्षण + आचार + विचार) यथातथ्य अन्वयों लावीला।...एवं अशेष ब्रह्मविद्येचा झाडा तो अकरा प्रकरणाचिमध्यें असे...' असे विश्वनाथबास म्हणतात. (दृ. स्थळ). ब्रह्मविद्येच्या या अकरा प्रकरणात दृष्टान्तांचा अंतर्भाव नाही.

स्मृतिस्थळातही 'शास्त्रप्रकरणान्वया'च्या स्मृतीत (स्मृ.स्थ. १६) 'दृष्टांतप्रकरणान्वया'चा अंतर्भाव करण्यात आलेला नाही.

स्मृतिस्थळातील 'केसोबासीं' भटोबासांतें पुसपुसों 'दृष्टान्तप्रकरणा' ही अन्वयो लाविला' (स्मृ. स्थ. १७) या वाक्याचा अर्थ, सर्व दृष्टान्त चक्रधरस्वामींचे होत असा होत नाही.

१०. अन्वयस्थळांतील उल्लेख

आता थोडे अन्वयस्थळांतील उल्लेखांविषयीः हरीबास आणि सोंगोबास यांचे अन्वयस्थळ आणि कृष्णमुनीची अन्वयमालिका यांत 'श्रीमुखदृष्टांत' असे शब्द आलेले आहेत. त्यावरून हे दृष्टांत 'श्रीमुखी'चे म्हणजे चक्रधरांनी सांगितलेले आहेत असे साहजिकच व्यक्त होते.

वरील उल्लेखांत 'श्रीमुखदृष्टांत' असा जो शब्द आलेला आहे तो दृष्टांतपाठातील श्रीचक्रधरोक्त दृष्टांतांनाच फक्त लागू आहे, असे काही 'दृष्टान्त दृष्टान्तपाठात आहेत हे मी वर दाखविलेच आहे.

याबरोबरच येथे हेही लक्षात आणून देणे आवश्यक आहे की, सर्वच अन्वयस्थळांत 'श्रीमुख' हा शब्द योजलेला आढळत नाही. प. म. श्रीनागराज बाबा महानुभाव यांनी प्रसिद्ध केलेल्या एका 'अन्वयस्थळा'त "चौदोत्तरसते दृष्टांत आन लापनिक : संपूर्ण दृष्टांतीक हे भट्टाते पूसो पूसो लावीले' एवढाच फक्त उल्लेख आहे. ('महानुभाव', मे १९७५,पृ. २४) 'श्रीमुख' हा शब्द तेथे नाही. प्रा. डॉ. कुंदा चौधरी यांनी प्रसिद्ध केलेल्या एका 'अपूर्ण अन्वयस्थळा'तही 'आन दृष्टांत केसोबासी भट्टोवासाते पुसोपुसो लावीले' एवढेच म्हटले आहे. ('महानुभाव', ऑक्टो.-नोव्हें.-डिसें. १९८१, पृ. ६३) यातही 'श्रीमुख' हा शब्द नाही.

तेव्हा, 'श्रीमुख' या शब्दावर वाजवीपेक्षा जास्त विसंबून हे 'सर्व' दृष्टान्त श्रीचक्रधरांचेच आहेत असे म्हणण्यात अर्थ नाही.

याबावतीत 'इतिहास' प्रकरणातील पुढील उताराही लक्षात घेण्यासारखा आहेः-

एकी जो श्रीमुखवचनाचा गुरूमुखे अर्थ आईकीलाः तोही श्रीमुखोक्तचि भणौनि मानीलाः तो तेही चरीत्री लिहीलाः एक नवगीऱ्हे रामदेवमुनी एवमा हिक होतेः तेही श्रीमूखाचे मीषें स्वकपोलकल्पीत चरीत्रें केलीः एकी परस्परें वीवादता आपुलीये अर्थसीद्धीलागी श्रीमूखावरि घालूनि चरीत्री स्वकल्पीत बोल लीहीले...."

-'इतिहासप्रकरण', भा.इ. सं.मं. त्रै. वर्ष १३ अंक २, पृ. ५५

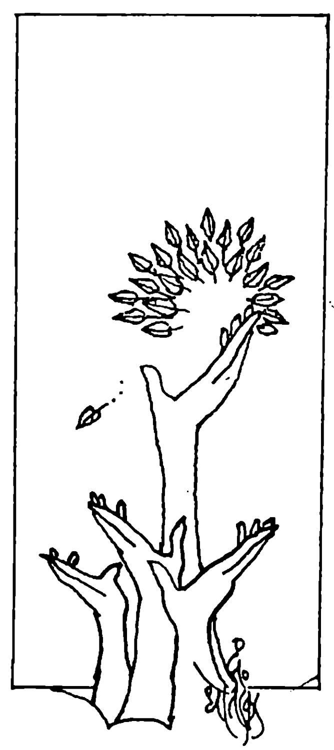
११. समारोप

वरील सर्व विवेचनाचा निष्कर्ष थोडक्यात पुढीलप्रमाणे सांगता येईलः-

(१) लीळाचरित्रात जे दृष्टान्त आढळतात ते चक्रधरांचे,

(२) 'दृष्टान्त निरोपिला' असे निर्देश लीळाचरित्रात ज्या दृष्टान्तांविषयी आढळतात ते श्रीचक्रधर व केशिराजबास या दोघांच्याही सरमिसळ कर्तृत्वाचे, आणि

(३) जे दृष्टान्त वा दृष्टान्तमुखे लीळाचरित्रात मुळीच आढळत नाहीत त्यांचे कर्तृत्व केशिराजबासांचे असे माझे मत आहे. ♦



टिपण

ज्ञानेश्वरीतील पुराणकथा संदर्भांचा अन्वयार्थ

प्रा. पी.जे. भानुशाली

'ज्ञानेश्वरी' या अलौकिक काव्य ग्रंथावर आजपर्यंत शेकडो ग्रंथातून, लेखांतून व्यापक विचार झालेला आहे. ज्ञानेश्वरीतील तत्त्वज्ञान, प्रतिमासृष्टी, दृष्टांत योजना, ज्ञानेश्वरीची विदग्ध रसवृत्ती, ज्ञानेश्वरांची विचारसंपदा-भागवत संप्रदाय, ज्ञानदेवांचा चिद्‌विलास, पसायदान इत्यादी विविध पैलूंवर विचारवंतांनी, समीक्षकांनी विपुल लेखन केलेले आहे. परंतु ज्ञानेश्वरींतील पुराणकथा संदर्भांचा विचार झालेला नाही. कै. शं.वा. दांडेकरांनी 'सार्थ ज्ञानेश्वरी'च्या परिशिष्ठात पुराणकथा संदर्भाची उकल करण्याचा काही अंशी प्रयत्न केलेला दिसून येतो. त्याचाही हेतू भागवत सांप्रदायिकांना त्यातील कथानकांची आठवण करून देण्याचाच आहे. प्रस्तुत लेखाद्वारे या संदर्भाचे वर्गीकरण करून ते संदर्भ देण्यामागे ज्ञानदेवांची भूमिका काय असू शकेल याचा शोध घेण्याचा प्रयत्न आहे.

ज्ञानेश्वरांनी भारतीय पुराणांचे महत्त्व आपल्या काव्यग्रंथातून अनेक ठिकाणी विशद करण्याचा प्रयत्न केलेला दिसून येतो. पहिल्या अध्यायाच्या सुरुवातीला ते म्हणतात,

"अष्टादश पुराणे तीची मणिभूषणे । पद पद्धती खेवणे, प्रमेय रत्नांची
ना तरी सर्व सुखाचि आदि । जे प्रमेय महानिधी । नाना नवरस सुधाब्दि
परिपूर्ण हे ।। की परमधाम प्रकट । सर्व विद्यांचे मूळपीठ, शास्त्रजात
विशिष्ठ अशेषांचे । ना तरी सकळ धर्माचे माहेर । सज्जनांचे जिव्हार
लावण्यरत्न भांडार शारदेचे ।।" असे अठरा पुराणांचे वर्णन करून महाभारताबद्दल सांगताना त्यांची प्रतिभा बहरताना दिसते.

"नाना कथारूपे भारती । प्रकटली असे त्रिजगती । आविष्कारोनि महामती । व्यासाचिये ।। म्हणोनि हा काव्या रावो । ग्रंथ गुरुवतीचा ठावो । एथूनि रसां झाला आवो । रसाळपणाचा।। तेविची आइका आणिक एक । एथूनि शब्दश्री सच्छास्त्रिक । आणि महाबोधी कोवळीक । दुणावली ।। एथ चातुर्य शाहणे झाले । प्रमेय रुचीस आले । आणि सौभाग्य पोखले । सुखाचे एथ् ।। माधुर्यी मधूरता । शृंगारी सुरेखता । रूढपण उचिता । दिसले भले ।। म्हणवूनि महाभारती नाही । ते नोहेचि लोकी तिही । येणे कारणे म्हणिये पाहीं। व्यासाच्छिष्ट जवात्रय ।।"

अशाप्रकारे पुराणांचे महत्त्व त्यांनी विशद केले आहे. पुराणांनी समाजातील सर्व स्तरांची धारणा केली. सदाचार, नीती, श्रद्धा, वैराग्य, सत्याचरण अस्तेय इत्यादी मूल्यांचे शिक्षण सोप्या भाषेत सर्वांना सुभग केले. धर्म, संस्कृती, अध्यात्म, दर्शन, राजनीती, अर्थ, काम, मोक्ष आदिचे पुराणांनी संरक्षण आणि संवर्धन केले. कथा, कीर्तन, उपासना, व्रते, सगुण भक्ती, देवोत्सव, तीर्थमहिमा, सण यासारखे लौकिकाचार जोपासून पुराणांनी आस्तिकता, धार्मिकता जोपासली. भारतीय संस्कृतीची स्वयंपूर्णता पुराणांतून दिसून येते. म्हणून ज्ञानदेवांनी आपल्या ग्रंथातील प्रत्येक पानागणिक या पुराणकथांचे संदर्भ दिलेले आहेत. या पुराणकथा प्राचीन काळापासून लोकांच्या तोंडी होत्या. त्यांचे संदर्भ देऊन ज्ञानदेव त्यांचे स्मरणच करून देत नाहीत, तर आपल्या सिद्धांताच्या स्पष्टीकरणासाठी ते संदर्भ वेगळ्या स्वरूपात सादर करतात. हे संदर्भ म्हणजे केवळ त्यांच्या

दृष्टांताचे एक वहनच नव्हे तर भक्तीचे ते उत्कट भान आहे. त्यांनी वाचकांना जसे त्यातील गूढतेमुळे थक्क केले आहे, तसेच भाविकांना भक्तीगंगेत यथेच्छ डुंबविले आहे. ज्ञानदेवांच्या दृष्टांतातील तो एक चमत्कार म्हटला पाहिजे. आपण एका महाकाव्याची रचना करीत आहोत याचे भान ज्ञानदेवांना होते. म्हणूनच ज्ञानेश्वरीची ते महाकाव्य सदृष्य रचना करताना दिसतात. विविध कथा संदर्भ, नव रसांचे आविष्करण, भक्ती, ज्ञान, वैराग्य, ध्यान, योग, कर्म यांचे व्यापक विवरण ते करतात. महाकाव्यातील पुराण कथांचे लौकिक आणि अलौकिक कथा असे जे संस्कृतिकोशकार वर्गीकरण करतात, तसे ज्ञानेश्वर वर्गीकरण करीत नाहीत. ज्ञानेश्वरांचे पुराण कथा संदर्भ धार्मिक किंवा अलौकिक आख्यानांच्या पलीकडे असलेला मानव, त्यांचे व्यवहार, परमेश्वराचे रक्षातत्त्व, प्रजापती विष्णूच्याही पलीकडे असलेले देवत्व, भक्त, भक्तांचे अलौकिक सामर्थ्य, दैवी संपत्तीचे दृढीकरण करण्याचा प्रयत्न करतात. ज्ञानेश्वरीतील हे पुराणकथा संदर्भ प्रामुख्याने महाभारत, भागवत आणि रामायण या पुराणांतील आहेत. ज्ञानदेवांनी हे कथासंदर्भ देऊन सनातन धर्माचे, पुराणांचे पुनरुज्जीवन केले. पुराणकारांनी उपनिषदांतील सूत्रांचे, ऋचांचे उपबृहण केले, विस्तार केला. या सूत्रावर कथानके रचून त्यांचा विस्तार केला. ज्ञानदेवांनी पुन्हा वेगळ्या संदर्भात त्यांचे सादरीकरण केले. हे सर्वच संदर्भ प्रस्तुत लेखात देऊ शकत नाहीत. त्यातील काही संदर्भच येथे उदाहरणादाखल देत आहे.

'रक्षा' हे महाकाव्यातील महत्त्वाचे तत्त्व असून ज्ञानदेवांनी यासंबंधी अनेक उदाहरणे दिलेली आहेत. उदाहरणार्थ -

—'पाहे या सावजे हातिस धरिले । तेणे तया काकुळती माते स्मरले।
की तयाचे पशुत्व वावरे जाहले । पातलीया माते ।।"

भागवत पुराणातील प्रस्तुत संदर्भ 'गजेंद्र मोक्ष' या कथेवर आधारित आहे. यात अगस्तीने इंद्रद्युम्नाला 'गज योनी पावशील' असा शाप देणे, व गंधर्वाचा नक्र होऊन पुष्कर तीर्थावर नक्राने गजेंद्राचा पाय धरणे, त्यातून काकुळतीने परमेश्वराचा धावा केल्याने मोक्ष मिळणे ही कथा आहे.'

—"माझे नृसिंहत्व लेणे । जयाचिये महिमे ।।" या संदर्भातून भक्त प्रल्हादाचे रक्षण करण्यासाठी नृसिंहावतार घेणे ही कथा व्यक्त होते.

—"जेथ निववील ऐसिया आशा । हरे चंद्रमा आधा ऐसा । वाहिजत असे शिरसा । निरंतर ।।" या द्वारे हालाहल विष प्राशन करून भगवान शंकराने पृथ्वीचे व सज्जनाचे रक्षण केल्याची कथा आलेली आहे.

—"त्रिगुण त्रिपुरी वेढिला । जीवत्व दुर्गी आडिला । तो आत्मा शंभूने सोडविला तुझीया स्मृती।।" यातून मयासुराला ब्रह्मदेवाने दिलेला वर, आणि अभेद्य पुरांमध्ये राहून सज्जनांना त्रास देणे व त्यातून भगवान शंकराने मयासुराचा वध करून सज्जनांचे रक्षण करण्याची कथा निर्देशिली आहे. परंतु त्यातून आध्यात्मिक रूपकही गुंफण्याचे कसब ज्ञानदेव दाखवितात. त्रिगुण त्रिपुरी म्हणजे सत्व, रज, तमादि तीन गुणांची अभेद्य तटबंदी, त्यात अडकून पडलेला जीवात्मा परमेश्वराने सोडविला हे रूपक त्यांच्या प्रतिभेची साक्ष देत आहे.

परमेश्वर हा सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान, सर्वांतर्यामी असून त्याची कर्तुम अन्यथा ।कर्तुम शक्ती-ज्ञानेश्वरांनी अनेक पुराणसंदर्भातून व्यक्त केली आहे.

—"मृत गुरुपुत्र आणिला । तुवा पवाडा देखिला । तो ही मी उगला । कर्मी वर्ते ।।" गुरू सांदिपनीला गुरुदक्षिणा म्हणून मृत गुरुपुत्र जीवंत करण्याची किमया श्रीकृष्णाने दाखविली.

—"चवदाही भुवने सावकाश । दाखविली तिये ।।"

लोणी खाणाऱ्या यशोदेला तोंड उघडून चवदाही भुवने श्रीकृष्ण दाखवितो. या उदाहरणांद्वारे ज्ञानदेवांनी परमेश्वराच्या कर्तृत्वाचा गौरव केला आहे. त्याचप्रमाणे-परमेश्वरावरील अविचल श्रद्धा ही प्रकट केली आहे.

दुष्टांचे निर्दालन करून सज्जनांचे रक्षण करण्यासाठी परमेश्वर युगायुगात अवतार धारण करीत असतो. परमेश्वराचे अवतारित्व म्हणजे सज्जनांना, धर्माभिमानी-व्यक्तींना दिलेले अभयदान आहे, तसेच नीती, सद्गुण, सदाचारांद्वारे समाजाची धारणा करण्याचे अभिवचन आहे. म्हणूनच ज्ञानदेव अनेक अवतारांचा वाचकांना हवाला देतात.

—"जो वसुदेव देवकीस्तव जाहला ।कुमरीसाठी गोकूळी गेला । तो मी प्राणासकट पियाला । पुतणेचा" यात वसुदेव-देवकीच्या पोटी जन्म घेणे, रोहिणीसाठी गोकुळात जाणे व पुतनेचा वध करणे अशा भागवतातील तीन कथांचे संदर्भ आलेले आहेत.

—"दे दान म्हणूनि दारवंटेकरून । जाहलासि बळीचा ।।"

वामनावतारात बळीला पाताळात घालणे व भक्त म्हणून त्याचे द्वारपालन करणे हा कथासंदर्भ व्यक्त होतो.

ज्ञानदेवांनी भक्तिमार्गाचा प्रसार आपल्या ग्रंथातून केला. हे भक्त म्हणजे अखिल मानव्याचे आदर्श ते मानतात. ते कल्पतरूंचे आरव, चिंतामणींचे गाव, पियुषाचे अर्णव आहेत. ते सर्व जाणणारे आहेत, सृष्टीचे ईश्वर आहेत. अशा शब्दांत ज्ञानदेवांनी त्यांचा गौरव केलेला आहे. भक्तांचा गौरव म्हणजे संपूर्ण मानव जातीचा गौरव होय. त्यांनी हा गौरव केवळ आपल्या काव्यग्रंथातूनच केला असे नाही, तर भिवरेच्या तिरी भगवा झेंडा, समतेचा ध्वज उभारून सर्व स्तरांतील मानवाला समतेचा, मानवतेचा संदेश दिला. मानवी सामर्थ्याबद्दल त्यांना पूर्ण विश्वास होता. मानवी सामर्थ्याबद्दलचे हे प्रेम व्यक्त करण्यासाठीच त्यांनी पुराणांतील मानवी कर्तृत्वाचे अनेक दाखले आपल्या ग्रंथातून दिलेले आहेत. मानव आपल्या श्रद्धेने, आपल्या सर्वोच्च कर्तृत्वाने नराचा नारायण बनू शकतो हे अनेक ठिकाणी त्यांनी दाखविले आहे.

—"ध्वज स्तभांवरी वानरू । तो मूर्तिमंत शंकरू । सारथी शार्ङ्गधरू । अर्जुनिसि" यातून अर्जुनाने आपल्या भक्तिसामर्थ्याने प्रत्यक्ष परमेश्वराला कसे राबविले ते दाखविले आहे.

—"एकाचि काठी तपीन्नली । एकाने सृष्टीवरी सृष्टी केली । एकी पापाणी वारुनि उतरली । समुद्री कटके।।" या संदर्भातून भागवतातील वशिष्ठ-विश्वामित्र वाद व त्यातून वशिष्ठाने तपःसामर्थ्याने काठी तेजोमय करणे व विश्वामित्राने प्रतिसृष्टी निर्माण करण्याच्या कथा येतात तर रामायणातील हनुमानाने पापाणांना तरंगते ठेवून सेतू बांधण्याचे सामर्थ्य व्यक्त केलेले आहे.

—"एकी चुळी सागराते भरिले ।" या कथेतून अगस्तीने एका चुळीने सागर प्राशन करण्याची कथा आलेली आहे.

अशाप्रकारे या सर्व कथा संदर्भांनी ज्ञानेश्वरीला महाकाव्याचे स्वरूप जसे प्राप्त होते, तसेच कथावेल्हाळ वाचकांचे रंजनही होते. ज्ञानेश्वरीला एकीकडे निसर्गविषयक आणि व्यवहारी दृष्टांतानी जशी काव्यात्मता आणली आहे, तशीच पुराणकथासंदर्भांनी भक्तीचे व आस्तिकतेचे एक अलौकिक वलय निर्माण झालेले आहे. या कथासंदर्भांनी वाचकांना भक्तीचे सतत भान दिलेलें आहे; त्याचप्रमाणे सनातन धर्म, नीती, मानव्याचेही स्मरण करून दिलेले आहे. ♦

प्रा. पी.जे. भानुशाली
'समता कॉलनी, काटे-मानिवली
पुणे-लिंक रोड, कल्याण पूर्व
ठाणे, ४२१३०६

कविता

पक्षी

तू खिडकीजवळ बसून
दूरदेशाहून येणाऱ्या पक्ष्याची
वाट पाहात असताना
तुझा स्वर हळूच जाऊन बसला
समोरच्या झाडाच्या फांदीवर

पक्षी आला
त्याने पुन्हा दिला तुला
तुझाच स्वर.

तुला कळलेच नाही
काय होऊन गेले ते.
तू गात आहेस
पक्ष्यासोबत.

● ●

या पानगळीत

या पानगळीत
असे आपण बसलो
शुभ्र वेषात
तू इंद्रधनुषी ओढणी
अंगाभोवती लपेटून.

हळूवार उतरते
देठापासून विलगून
एक एक पिवळे पान
वाऱ्याच्या झुळकी सरशी
टपटपतात कोमेजलेली गंधित फुले
आणि अर्धपक्व हिरव्या कळ्या
अवतीभोवती.

तू स्वतःतच गुंतत
गुंफत असतेस एक एक फूल.

हळूहळू संध्याकाळ दाटून येते
सोनेरी प्रकाशात
चमकतात तुझे भुरभुरणारे केस
स्पष्ट राहते तुझ्या चेहऱ्याची
रुपेरी कडा
पण विरतो चेहऱ्याचा एक एक भाग
घट्ट होत जाणाऱ्या काळोखात.

या शिल्पाकृती स्तब्धतेत
जाणवत राहतं तुझं अस्तित्व
फक्त तुझ्या श्वासाच्या लयीनं

या काळोखात पूर्ण विलीन होण्याच्या आत
हात हातात घेऊ.

● ●

अर्थ

साऱ्याच हसण्यांचे अर्थ
सारखे नसतात.

कविता थबकली
की लेखणी हसू लागते
कवीही लिहू लागतो मग काहीबाही.
कविता पुरी केल्यावर
लेखणी पुन्हा प्रश्न टाकते
'किं प्रयोजनः? '

● ●

।।कविता।।

प्रारब्धाची गाणी गात
कंठाने किती व्हावे व्याकूळ
ओंजळीतून गळालेल्या प्रार्थना शब्दांनी
फारच झाले तर
स्मशानातील फुले अधिकच
टवटवीत होतील.
त्यांच्याच गंधाने पुलकित
गात्रे गाणी गातील मोहरून
हेचि माझे विश्व
असे गुणगुणत ते
शेंदरी दगड फुलांवर
शिंपतील रक्ताचे सडे
बर्बाद होतील चेतनेतून
चैतन्याच्या प्रवासात पिढ्या
ते डोहाळणे असायचे
चैतन्याच्या गावठाणी
म्हणून तो दिसतो आजही कधी कधी
चैतन्याच्या शिवेवर भटकताना
सगे सोयरे मात्र त्याचे
विध्वंसून घेतलेल्यांनी स्वतःला

या मातीच्या चारित्र्याचे चरित्र
त्याने केले हे आत्मसात
कालचक्रच त्याने आता फिरवून घेतले हे
तळ्यात खडे पडताहेत
पण वलयं उठत नाहीत
असा मी
हाकांचे आगडोंब उठताहेत
पण प्रतिसादाचा प्रतिध्वनी निघत नाही
असा मी.
वेदनांचे विव्हळणे सर्वदूर
पण माझ्या गळ्यात हुंदका नाही
असा मी
संवेदना अगतिक होतात
पण मेंदूचे बधिरपणा जात नाही
असा मी
घे श्वासातला प्राण शोषून एकदाचा
होऊ दे तरल ही काया
निदान तरी होईल या स्थितीचे
संवेदनेतील कारुण्य येईल तटतटून
निदान शेवटच्या क्षणाला
जाईल वीज चमकून
आसमंत पेटेल क्षणभर
होऊन जाऊदे ही शेवटची आरती
कळतील तरी माणुसकीतील नाती

बबन चहांदे

पावसाच्या कविता

पांदवाटेनं गावात गेला बायकांचा थवा
थांब चुकवून डोळा चाखू एकांताचा मेवा
गेला पाऊस पडून झालं वावरात पाणी
कामं थांबले सगळे जाता मोडून वळाणी
गावाकडे वळताना तुझा इशारा कळला
तसा तुझ्या पाठोपाठ पाय माझाही वळला.
तुझा देह बायकात, मन माझ्या काळजात
मागे राहून सारखी होती वळून पाहत
असे डोळ्यांच्या भाषेनं आलो बोलत चालत
मोहरल्या शिवाराला नवे उखाणे घालत
. गाववाटेनं बायका गेल्या गावात निघून
थांब आडोशाला अशी माझा पाऊस होऊन !

● ●

रूप

पांदवाटेची कधीची गेली वर्दळ सरून
झाली वाट मऊशार पाठी पाऊस घेऊन
अशा पाऊसल्या वेळी चाले यौवनाचा बार
हवा पानातून सुटे हळूवार गारेगार....
जरा दचक जीवाला नको घसराया पाय
निसरड्या वाटेचा ह्या नेम सांगायचा काय?
ओल्या गवताची झुल तशी लचके कंबर
तुझे पाहताना रूप झुरे मनाशी अंबर!

● ●

ओलावा

उभी माळवाटेवर तुझी कमनीय काया
झाले शिवार आतुर तुला कवळून घ्याया
दाट-गरगट झालं मऊ धुकं भोवताली
भारी बदक सुखाची साय निळी तरंगली....

झाली हळूवार आता पायाखालची ही वाट
गच्च बिलगली पायी तुझा पाहूनिया थाट
गोऱ्या नितळ कायेनं माझं मन वेडावलं
आणि डोळ्यांच्या भाषेनं तुझ्या काळजात गेलं

झाले आरपार डोळे तसा मीच झालो धुके
माझ्या ओठांचा ओलावा तुझ्या गालावर सुके

◆

सदानंद देशमुख

बालकवींच्या कवितेमधील दार्शनिकतेचे स्वरूप

डॉ. दमयंती पांढरीपांडे

मराठी कवितेच्या इतिहासात बालकवींचे महत्त्वाचे व विशिष्ट असे स्थान आहे. आधुनिक मराठी कविता आणि नवकाव्य यांच्यामधील अनुबंध सांधणारा कवी म्हणजे बालकवी. बालकवींच्या पाठीशी, केशवसुतांपासून सुरू झालेली, नव्या वैशिष्ट्यांनी फुललेली कविता आहे, तर त्यांच्यानंतर मर्ढेकरांपासून सुरू होणारी आणि बोरकर, अनिल, इंदिरा संत, ग्रेस, महानोर यांच्यापर्यंत येऊन ठेपणारी नवकविता आहे. बालकवींच्यानंतर जी कविता निर्माण झाली तिच्यात अनेक प्रवाह आहेत. निसर्गाचे वेड आहे तसेच नव्या समाजरहाटीमध्ये स्वत्वाचा, अस्तित्वाचा शोध घेण्याचा प्रयत्नही आहे. या नव्या आणि विविध प्रवाहांच्या मुळाशी जी आर्त संवेदनशीलता आहे तिचा सूत्रपात बालकवींच्या निसर्ग कवितेमधून झाला व त्यामुळे या प्रवाहाचे नेतृत्व बालकवींना मिळाले.

बालकवींच्या कवितेत भावनेची दोन टोके आढळतात. निर्झर, अरूण, संध्यारजनी, फुलराणी यासारखी आनंदलेणी आणि पारवा, औदुंबर, शून्य मनाचा घुमट, खेड्यातील रात्र, उदासीनता यासारखी चिंतनात्मक गीते अशी ही दोन टोके आहेत. या दोन विरोधी भासणाऱ्या कविताविश्वाच्या मुळाशी बालकवींची विशिष्ट अशी काव्यदृष्टी; जीवनदृष्टी आहे, एक आध्यात्मिक बैठक आहे.

आध्यात्मिकतेचे स्वरूप -

बालकवींच्या कवितेतील आध्यात्मिकतेचे स्वरूप शांकर वेदान्तातील अद्वैती तत्त्वज्ञानाला जवळचे आहे असे दिसते.

' ही प्रेमाची, ही शांतीची, विश्वमंगलाची,
सौभाग्याची तार तशी ही, ही जगदैक्याची
निरध्वनी हे, मूकगान हे, यास म्हणो कोणी,
नभात हे साठवले याने दुमदुमली अवनी'

नंदनवनापासून अवनीपर्यंत दुमदुमणाऱ्या मूकगानाचे नाते अद्वैताशीच जोडलेले आहे. प्रेम, शांती विश्वमांगल्य, सौभाग्य या शब्दांमधून या सर्वदूर पसरलेल्या आंनदाचे रूप आपल्याला कळते. एक जगदैक्याची तार त्यात निर्माण झालेली दिसते. बालकवींच्या अंगी पांडित्य नसूनही त्यांच्यामध्ये तत्त्वचिंतनात्मक वृत्ती व दृष्टी विकसित झाली याचे कारण त्यांची सेंद्रिय अनुभूतीची क्षमता.

सर्वसामान्य माणूस आणि प्रतिभासंपन्न कवी यांच्यातील अनुभव घेण्याच्या क्षमतेत गुणात्मक फरक असतो. कवीजवळ स्थूल शरीरगत संवेदनेच्या क्षमतेपेक्षा अधिक काहीतरी असते, असे वर्डस्वर्थने आपल्या Lyrical ballads च्या प्रस्तावनेत म्हटले आहे. काव्याच्या प्रसिद्ध व्याख्येमधूनही त्याने कवीच्या अनुभव घेण्याच्या क्षमतेचे वेगळेपण व्यक्त केले आहे, एक प्रतिभासंपन्न कवी या नात्याने बालकवींच्या ठायी अशा अनुभव प्रक्रियेतील वेगळेपण होतेच, परंतु त्याशिवायही एक अतिशय महत्त्वाचे असे वैशिष्ट्य खास बालकवींचे म्हणून सांगणे आवश्यक आहे. एक संवेदनशील व सौंदर्यानुकूल वृत्ती आणि त्याला साजेल अशी संवेदनशक्ती बालकवींना लाभली होती हे तर खरेच. तथापि बालकवींचा कोणताही सौंदर्यानुभव केवळ संवेदनांच्या व तज्जन्य भावानुभवाच्या पातळीवर थबकल्याचे दिसून येत नाही. जो कोणता अनुभव ते घेत तो अनुभव ते जणू आपल्या समग्र शरीरानिशी घेत. 'जे रम्य ते बघुनिया मज वेड लागे' ही वृत्ती केशवसुतांनंतर अनेक कवींमध्ये दिसते, परंतु सौंदर्याच्या दर्शनाने जीव अक्षरशः वेडावून गेल्याचे प्रसंग अगर उदाहरणे जितकी बालकवींच्या प्रत्यक्ष जीवनातून सांगता येतात तितकी ती इतर कोणत्याही सौंदर्यलुब्ध आधुनिक कवीच्या बाबतीत आढळत नाहीत. बालकवींचा सौंदर्यास्वाद एका विलक्षण 'इंद्रीय प्रवृत्तीनें' भारावल्यासारख्या दिसतो. त्यात कधी आतूर स्पर्शासक्ती जाणवते तर कधी अनावर अशी गानलुब्धता किंवा रंगासक्ती आढळते.

या प्रवृत्तीमुळेच बालकवींचे सारे प्रतिमाविश्व अतिशय विलोभनीय झाले आहे. मखमाली हिरवळ, फिकट निळीने रंगवलेला कापूस, लाल पिवळ्या रंगाच्या आल्हाददायक छटा आणि गान प्रतिमा यांच्यामुळे बालकवींची सारी कविता मनोहारी झाली आहे.

या विशिष्ट अनुभवक्षमतेचा संबंध बालकवींच्या आध्यात्मिकतेशी आहे. त्यांचे उणेपुरे २८ वर्षांचे आयुष्य, कवितांची संख्या आणि त्यांना १९०७ साली मिळालेली 'बालकवी' ही पदवी यापैकी कोणत्याही गोष्टीने बालकवींच्या आध्यात्मिकतेला बाधा येत नाही. त्यांच्या विशिष्ट क्षमतेमुळेच विश्वाच्या एकतानतेची, आनंद स्वरूपाची जाणीव त्यांना झाली असावी.

अद्वैताच्या दृष्टीमुळे अद्वैताचा ध्यास हे त्यांच्या कवितेचे लक्ष्यही झाले आहे.

'शिकवी रे, शिकवी माते दिव्य तुझी असली गीते
फुलवेली -लहरी असल्या मम हृदयी उसळोत खुल्या
वृत्तिलता ठायी ठायी विकसू दे सौंदर्याही
प्रेमझरी काव्यस्फूर्ती ती आत्मज्योती चित्ती
प्रगटवुनी चौदा भुवनी दिव्य तिचे पसरी पाणी
अद्वैताचे राज्य गडे, अविच्छिन्न मग चोहिकडे
प्रेमशांति सौंदर्याही वेडावुनि वसुधा माई
मम हृदयी गाइल गाणी रम्य तुझ्या झुळझुळ वाणी

दरी दरी घुमवीत येणाऱ्या बालझऱ्याचे गाणे दिव्य असल्याचा प्रत्यय बालकवींना प्रथम येतो. त्या झऱ्यापासून ते गाणे शिकण्याची बालकवी इच्छा करतात. पण हे शिकणे वर्डस्वर्थ किंवा रेव्ह. टिळक ह्यांच्या भूमिकेवरचे नाही. शिष्य व शिक्षक संबंधाच्या द्वैताचा इथे मागमूस नाही. एकदा प्रेम झरणारी काव्यस्फूर्ती म्हणजेच आत्मज्योत चित्तात प्रज्वलित झाली की तिचे दिव्य पाणी चौदा भुवनांवर पसरते. मग प्रेम-शांती-सौंदर्याच्या एकात्म अनुभूतीचे-अद्वैताचे राज्य चोहीकडे पसरते. या अनुभूतीमधून वसुधामाईने -निसर्गाने कविहृदयात गायिलेली गाणी कवितेद्वारे बाहेर पडतात.

दुसरा विशेष असा की बालकवींच्या कवितेतील अद्वैताचे हे रूप प्रेम, शांती आणि सौंदर्य या तीन भावात्मक (Positive) प्रवृत्तींनी ओतप्रोत भरले असल्यामुळे आनंदमय झाले आहे.

उदाहरणार्थ

(१) 'आनंदी आनंद गडे
इकडे तिकडे चोहिकडे' (आनंदी आनंद)

(२) 'चराचरांच्या चित्ती भरले दिव्याचे गान'
.......त्या दिव्याने स्वर्भूमीचे ऐक्य असे केले
—त्या दिव्याने मांगल्याचे पाट सुरू केले.
(अरूण)

(३) त्या मंगलमोहनात विश्वगोल रंगला'
(मधुयामिनी)

(४) काळया काळया या पडणाऱ्या अंधारासंगे
ब्रह्मांडाचे हृदय नाचवी प्रेमाच्या रंगें'
(संध्या रजनी)
....निर्मत्सर व्हा, प्रेमसंगमी पोहा चिरकाल,
ब्रह्मांडाचा गोल धरी या प्रेमाचा फेर
फुले शांतीची पहा उधळली जगती चौफेर'
(संध्यारजनी)

अशा आनंदमय अद्वैताच्या राज्यात सारे विश्व सामील होते. ब्रह्मांडाचे हृदय प्रेमरंगाने नाचू लागते, डोलू लागते. मंगल, निरामय, शांतीची फुले चौफेर उधळली जातात. बालकवींच्या कवितेतील अद्वैताचे स्वरूप असे आहे. अद्वैताचाच त्यांना ध्यास आहे.

परंतु हा ध्यास खंडित होतो तो मनुष्याच्या स्वार्थी जगामुळे.

'स्वार्थाच्या बाजारात किती पामरे रडतात.' असे हे व्यावहारिक जग असल्याची बालकवींना खंत आहे.

अशा जगात 'प्रेमाचे शेत' पेरण्याची गरज म्हणूनच 'तारकांचे गाणे' मधील तारकांना वाटते.

'बाळे ती खेळत होती' मध्ये जगाच्या तीव्र, विषारी वाऱ्याचे वर्णन आलेले आहे. 'सुकलेली फुले' या कवितेत बालकवी म्हणतात,

'त्या बाल्याच्या सीमेवरते
दुष्ट मत्सरी जगतापरते
प्रेमाचे साम्राज्य सभोते
बनवोनी राहू
स्वानंदाच्या त्या रानात
मृदु हास्याचे पेरूनि शेत,
परस्परांचे धरून हात
नाचू स्वच्छंदे'

अद्वैताच्या प्रत्ययासोबत जगाच्या या दुष्ट, मत्सरी, स्वार्थी जगाचाही प्रत्यय येत असल्यामुळे जे हवे आहे, ज्याचा ध्यास आहे ते मिळू शकत नाही ही जाणीवही बालकवींच्या कवितेत व्यक्त होते.

गूढगुंजनापेक्षा वेगळे स्वरूप

केशवसुतांच्या कवितेतही 'पुष्प' आणि 'कवीचे' विश्व यात अंतर असल्याची खंत आहे. पण ज्या

श्रेयाची केशवसुतांना ओढ आहे ते क्षणात नाहीसे होणाऱ्या दिव्य भासाच्या रूपात केवळ तरळून जातात. बालकवींच्या कवितेत मात्र ज्याचा ध्यास आहे त्या श्रेयाचे स्वरुप स्पष्ट आहे. एकदा प्रेमाचे साम्राज्य आपण पसरू शकलो की स्वच्छंदे नाचू शकण्याची त्यात हमी आहे. मोद कुणाला मिळतो ? जो स्वार्थाला सोडून देतो त्याला !

'द्वेष संपला, मत्सर गेला.
आता उरला, इकडे तिकडे चोहिकडे
आनंदी आनंद गडे'

श्रेयाचे स्वरूप व श्रेयाचा मार्ग दोन्ही स्पष्ट असले म्हणजे त्यात गूढगुंजनाला जागा राहत नाही. त्यामुळे बालकवींच्या काव्यदृष्टीचे नाते रोमॅंटिसिझमशी असले तरी त्यांच्या कवितेत गूढगुंजन नाही. निश्चित अशा दार्शनिकतेमुळे बालकवी इतर रोमॅंटिक कवींपेक्षा वेगळे ठरले आहेत.

या अद्वैताच्या राज्याचे मूळ रूप आनंदमय असून त्याचाच ध्यास असणे या स्वरूपामुळे बालकवींच्या कवितेत एक विशिष्ट असे प्रतिमाविश्व निर्माण झाले आहे.

प्रतिमाविश्व

(१) आकाश, चंद्र, तारे, संध्याकाळचा व अरुणोदयाचा क्षितिजाच्या कडेशी असणारा सूर्य, निर्झर, पिकलेली, फुललेली शेते, त्यातून जाणारी पायवाट हे बालकवींच्या कविता विश्वातील शाश्वत व कवीचे लाडके घटक आहेत.

(२) याशिवाय पारव्यासारखे पक्षी, हरणासारखे पशू ह्यांना बालकवींच्या प्रतिमासृष्टीत विशिष्ट स्थान आहे.

(३) बालकवींच्या प्रतिमासृष्टीचा तिसरा गट माणसांचा आहे. माणसाच्या स्वाभाविक व अस्वाभाविक प्रवृत्तींचे दर्शन हे या प्रतिमांचे कार्य आहे. मनुष्याचे चित्रण, त्याच्या लकबी, त्याचे संघर्ष यांपैकी काहीही बालकवींच्या या प्रतिमाविश्वात आढळत नाही.

(४) या विविध प्रतिमांच्या आविष्कारासाठी कवीने निवडलेला काळ हा देखील विशिष्ट आणि वैशिष्ट्यपूर्ण आहे. संध्या, रजनी, अरूण ही बालकवींच्या काव्यातील काळाची दैवते आहेत. तसेच शरद ऋतूच्या आणि श्रावण महिन्याशी संबंधित वर्षाऋतूच्या अवकाशात बालकवींची कविता फुलते तशी अन्य ऋतूंमध्ये फुलत नाही.

या प्रतिमाविश्वामधील आकाशस्थ घटक व पृथ्वीवरील घटक यांचे अद्वैत साधणे तेव्हा अद्वैताचे राज्य निर्माण होते. जेव्हा द्वैत असते. तेव्हा एका बाजूला दिव्याची ओढ आणि दुसऱ्या बाजूला मानवी स्वभावातील नकारात्मक (negative) वृत्तींची खंत उत्पन्न होतात. हे द्वैत मावळण्याचा ध्यास जेव्हा पूर्ण होतो तेव्हा अद्वैताचा पुन्हा साक्षात्कार होतो.

अद्वैताचे राज्य व उदासीनता

प्रेम, शांती व सौंदर्य या त्रिगुणांनी नटलेल्या बालकवींच्या अद्वैताच्या राज्यामध्ये आनंद आणि दिव्यत्व यांची समृद्धी आहे. परंतु जोपर्यंत अद्वैताचा ध्यास पूर्णत्वाला पोचत नाही तोपर्यंत अद्वैताची व दिव्याची ओढ आणि मानवी वृत्तीमधील अवगुणांची खंत या ओढाताणीमध्ये आपण गुरफटून जातो. अशा भावावस्थेमध्ये मनात हुरहुर, विपण्णता आणि औदासिन्य यांचे काहूर माजते. अशा काहूरभरल्या अवस्थेत बालकवींनी काही कविता लिहिल्या आहेत.

ज्या समिक्षकांनी बालकवींच्या वयाकडे बघून बालकवींच्या या स्वरूपाच्या कवितांचा विचार केला त्यांना या कवितांमध्ये दार्शनिकता किंवा आध्यात्मिकतेच्या पातळीवर पोचणारी चिंतनशीलता आढळली नाही.

डॉ. रा.शं. वाळिंबे यांना, बालकवींच्या निसर्ग कवितांच्या मुळाशी, बालकवींची अलिप्तता, संशयवादाने भ्रांत झालेले मन व पलायन आहे असे वाटले तर श्री. म. माटे यांनी बालकवींच्या कवितेतील औदासिन्याची 'उदासीनतेचे झटके' म्हणून वासलात लावली. माटे तर थट्टेने लिहितात, 'तुझी व्यथा कळली पण बरे व्हावयाचे मनात आहे का ? असे वाटते की, हे मला करावयास कवी कबूल नसतो. मोठमोठ्या साधुसंतांची व मुमुक्षूंची काव्यातर्गत आत्मचरित्रे कवींनी चिकित्सेने वाचून पाहावी. म्हणजे ते मुमुक्षू असल्या धगधगीतून कसे बाहेर पडले हे त्यास कळेल' असा व्यावहारिक सल्ला देणारे टीकाकार बालकवींच्या कवितेतील औदासीन्याचा गहन अर्थ लावतील अशी अपेक्षा करणे फोलच आहे.

बालकवींची कविता ही डॉ. यशवंत मनोहर यांच्या मते अख्खया जीवनानेच ज्याला काळोखाच्या एका भीषण कड्यावरून उधळून दिले. त्या बालमनाच्या भावनांचा आविष्कार झाली आहे.

या अवतरणांवरून हे स्पष्ट व्हावे की, बालकवींचे वय आणि लौकिक जीवनातील ओढग्रस्त यांच्याशी त्यांच्या कवितेचे नाते जोडले की, बालकवींच्या कवितेतील औदासिन्यातील आध्यात्मिक चिंतनशीलता नजरेत भरत नाही.

बालकवींच्या कवितेतील औदासिन्याचे स्वरूप रोमँटिक कवितेतील उदासीनतेपेक्षा निराळे आहे.

कोठुनि येते मला कळेना
उदासीनता ही ह्रदयाला
काय बोचते ते समजेना
ह्रदयाच्या अंतर्ह्रदयाला,
येथे नाही तेथे नाही,
काय पाहिजे मिळवायाला ?
कुणीकडे हा झुकतो वारा ?
हाका मारी जीव कुणाला ?
मुक्या मनाचे मुके बोल हे
घरे पाडिती पण ह्रदयाला
तीव्र वेदना करिती, परि ती
दिव्य औषधी कसली त्याला (उदासीनता)

या संपूर्ण कवितेमध्ये 'कोठुनि येते मला कळेना उदासीनता ही ह्रदयाला' हे काही शब्द वेगळे काढले तर त्यामध्ये रोमँटिक हुरहुरीपलीकडे काही आहे असे वाटणार नाही. परंतु हा या कवितेचा आशय नव्हे. रोमँटिक कवीचे दुःख व्यक्तिगत व आत्मकेंद्री असते. लौकिक जगातील परिस्थितीच्या परिवर्तनाने या दुःखाने निराकरण संभवनीय ठरते. परंतु बालकवींच्या उदासीनतेचे स्वरूप निराळे आहे. ह्रदयाच्या अंतर्ह्रदयापासूनची उदासीनता त्यात असून त्यांवरील औषध दिव्य आहे याचे भान बालकवींना आहे. उदासीनतेची केवळ रूंजीच कवितेत असली तर ते गूढगुंजन ठरले असते. परंतु बालकवींनी हे ओळखले आहे की उदासीनतेचे मूळ जरी सापडत नसले तरी त्या उदासीनतेवरची औषधी या लौकिक व जड जगात सापडणे शक्य नाही.

'दिवाळी' या कवितेमध्ये केशवसुत संध्यासमयी गिरणातीरावर बसून 'उन्मन असा होऊन वेड्यापरी कालक्षेप करण्याची' इच्छा व्यक्त करतात. यात एकटेपणाची व्यक्तिकेंद्रित जाणीव आहे. केशवसुतांची उदासीनता विशाल, व्यापक आणि सखोल जाणिवा उजागर करण्यात अपयशी ठरते. या तुलनेत बालकवींच्या कवितेतील जाणीव आत्मकेंद्री गूढगुंजनात्मक जाणिवेच्या पलीकडे जाणारी आहे हे प्रकर्षाने जाणवते.

'शून्य मनाचा घुमट' या कवितेमध्ये आंतरिक अनुभूतीच्या विलक्षण रूपाचे वर्णन आहे. 'दिव्य रूपिणी सृष्टीचे भीषणरूप' अंतर्मनाला जाणवते. सृष्टीच्या विराट रूपाचे तर हे दर्शन नव्हे ?

'जग सगळे भीषण होते ! नांदाया मग ये येथे ।।
... सारे जग (निर्झर, अरुण, संध्यारजनी यासारख्या रमणीय कवितांमधील निसर्गाचेच हे एक रूप आहे.) भीषण रूप धारण करून मनाच्या घुमटामध्ये नांदायला आल्यावर अंतर्ह्रदय आणि विश्वाचा विशाल घुमट एकाकार होतात. बालकवींच्या अद्वैती चिंतनाला साजेशी अशीच ही कल्पना आहे.

अद्वैताची जाणीव जेव्हा आनंदमय होती तेव्हा त्या जाणिवेत प्रेम, शांती आणि सौंदर्य या त्रिगुणांचा अंतर्भाव होतो, परंतु जेव्हा ही भावात्मक जाणीव वेगळ्या चिंतनातून व्यक्त होते तेव्हा दिव्यरूपिणी सृष्टीच भीषण रूप धारण करते. नंतर मनाचाच एक भला मोठा घुमट तयार होतो. हा घुमट कुणी आणि कशाला बनविला या प्रश्नातच अलौकिकाचे सूचन ते करतात. हे सूचन आध्यात्मिक जाणिवेच्या पातळीवर पोचणारे आहे.

'खेड्यातील रात्र,' 'पारवा' या कविता देखील अशाच आध्यात्मिकतेच्या पातळीवर पोचतात. उदासीनता असलेल्या या प्रमुख चार कवितांशिवाय 'निराशा', 'यमाचे दूत', 'दुबळे तारू', 'भरले घर ओके ओके' याही कवितांमध्ये दुःख व उदासीनता यांची अनुमती आहे. मात्र या कवितांमधील दुःख या जगातील अनुभवातून स्फुरलेले आणि जवळजवळ त्याच पातळीवर रेंगाळणारे असल्याचे स्पष्टपणे दिसून येते. त्यामुळे यातील दुःख उदासीनतेच्या पायरीवरून आध्यात्मिक जाणिवेत प्रवेश करीत नाही. त्यात रोमँटिक कवितेतील उदासीनता आणि हुरहूर आहे असे म्हणता येईल.

(उदाहरणार्थ जीवित केवळ करुणासंकुल - नैराश्ये होई -निराशा. परिस्थितीची कठोर भूते क्षणात करिती शून्य मनाते, पूर्वस्मृती मग ताजी होते, जळते त्यात ह्रदयाचे होऊनि भूत (यमाचे दूत) इ.)

'अनंत' ही संकल्पनाही या संदर्भात बघण्यासारखी आहे.

'अनंत तारा नक्षत्रे ही, अनंत या गगनात
अनंत दीप्ती, अनंत वसुधा हे शशिसूर्य अनंत
वरती खाली सर्व साठले वातावरण अनंत
माप कशाचे, कुणा मोजिता, सर्व अनंत अनंत.'

या अनंतातच साऱ्या सृष्टीचा आणि लौकिकातील अनुभवाचा समावेश होतो. लौकिकातील अनुभव स्थलकालाने बांधलेले असतात. मात्र प्रेमाच्या सामर्थ्यामुळे हा स्थलकालाने बांधलेला अनुभव स्थलकालातीत होतो.

'चित्ताच्या परि नंदनातील पाहा एकेक माझ्या कळी
स्वानंदात डुलोनिया प्रगटवी स्वामित्व कालानली ।
'जावे विश्व जळून, जीवित, तुझे कालस्थलाबाधित
प्रीतीने मज हा धडा शिकविला, हो शांती हस्तंगत'

(काल आणि जीवित)

प्रेम, शांती आणि चित्ताच्या नंदनात फुलणारी सुंदर कळी यामुळे आनंदाची उत्पत्ती होते. बालकवींच्या अद्वैताच्या अनुभूतीचे हे रूप आहे. या आनंदमय अद्वैतापासून आपण वंचित केव्हा होतो ? बालकवींच्या मते जेव्हा जड जगातील स्वार्थाने आपण बांधले जातो तेव्हा अद्वैताची अनुभूती उत्पन्न होऊ शकत नाही. मूलतः मनुष्याचे जग व स्वर्गीय जग एकच असते. परंतु स्वार्थ आडवा आल्याने ते द्वैताच्या स्वरूपात भासमान होते. या आध्यात्मिक चिंतनशीलतेमुळे रोमँटिक कवींच्या गूढगुंजनाच्या पलीकडे जाण्याचे सामर्थ्य बालकवींच्या कवितेत निर्माण झाले आहे. मुळात रमणीय असलेली बालकवींची निसर्गकविता त्यातील आध्यात्मिकतेमुळे नितांत रमणीय झाली आहे. ◆

६०, अंबाझरी ले आऊट
नागपूर ४४००१०

(प्रास या मराठी प्राध्यापक सभेच्या मासिक चर्चासत्रात वाचला गेलेला शोधनिबंध)

टिपण

दोन भुरळिनीः सहज स्मरण

चिंतामण ज. देशपांडे

आत्माराम रावजी, गुणवन्त हणमन्त आणि नागोराव घनःश्याम. देशपांडे आडनावाचे विदर्भातले हे तीन ज्येष्ठ आणि श्रेष्ठ कवी. कवींचे हे त्रिदल प्रेमकवी या नात्याने पुढे आले. एक जमाना असा होता की या तीन वैदर्भीय कवींनी मराठी साहित्यात नवी शिरशिरी निर्माण केली होती. आपल्या प्रेमकवितांनी त्यांनी रसिकांना भारावून टाकले होते. वेडे बनविले होते.

'नको जाऊ कोमेजून माझ्या प्रीतीच्या फुला रे!' ही आ.रा. यांची काव्यरचना आणि 'कोणता मानू चंद्रमा? भूवरीचा की नभीचा?' ह्या गु. हं. च्या काव्यपंक्ती अनेकांच्या ओठावर त्यावेळी नाचत होत्या. एक प्रकारची अजब जादू या शब्दाशब्दातून भरलेली होती. ना. घ. ही त्यातलेच एक. त्यांच्याही काव्यातली शब्दरचना आकर्षक, वेधक, मनावर ठसणारी आणि एक प्रकारच्या नाद घुमवणारी रसाळ अशी आहे. आ.रा. आणि गु. ह. हे दोघेही आता आपल्यात नाहीत, पण ना. घ. आपला वृद्धापकाळ जगत रसिकांना रंजवत आहेत.

ना. घ. च्या अशाच एका कवितेने मला तेव्हा अचानक भुरळ पाडली. त्या भुरळीची जेव्हा जेव्हा आठवण येते तेव्हा मी त्या भावविश्वात तरंगत राहतो. स्वतःला विसरून जातो.

मी भंडाऱ्याला शिकत होतो. ना. घ. चे. नाव त्या विद्यार्थीदशेत माझ्या खूप परिचयाचे होणे शक्य नव्हते. १९३६ चे साल असावे ते. गणेशोत्सवाचे दिवस होते. भंडाऱ्याला खामतलाव मोहल्ल्यात 'सन्मित्र मंडळा' चा एक गणपती बसत असे. त्या मंडळाने उत्सवाच्या निमित्ताने काव्य गायनाचा एक कार्यक्रम ठरविला होता, आणि त्यासाठी प्रसिद्ध कवी राजा बढे यांना आमंत्रित केले होते. राजाभाऊ तेव्हा नागपूरलाच राहात होते. ते कवी होते. त्यांना आवाजही होता. कविता ते गाऊन म्हणत. राजाभाऊ एकेक कविता सादर करू लागले. एकेक करता त्यांनी 'शीळ' ही कविता गायला सुरुवात केली. काव्यगायन करणारा कवी बहुधा आपल्याच कविता म्हणून दाखवीत असावा असा माझा त्यावेळी समज होता.

त्यांनी 'शीळ'ही कविता गाऊन दाखविली. मला वाटले राजाभाऊंचीच ती कविता आहे. (मग काही दिवसांनंतर 'शीळ'चा रचयिता ना.घ. देशपांडे होत हे मला समजले) ना. घ. ची ती 'शीळ' त्यावेळी अनेकांच्या कानात गुंजत गेली होती. परंतु वयाच्या मानाने मला त्यावेळी तिचे हवे तसे आकर्षण वाटले नाही. शेतकऱ्याची एक कुणीतरी युवती आपल्या तथाकथित प्रियकराला लटक्या रागाने सुनावते पण मनातून मात्र ती सुखावली असते एवढाच साधा आशय मला कळला होता. राजाभाऊंच्या सुरेल सादरीकरणाने काही सुरुवातीच्या पंक्ती तेवढ्या ओठाशी वावरत होत्या.

'राया , तुला रे काळवेळ नाही
राया तुला रे ताळमेळ नाही'

अगदीच कसा रे तू 'हा'. भलत्याच वेळी भलत्याच जागी मला अशी 'शीळ' का घालतोस? हे तिच्या उसन्या रागाचे लटकेपण राजाभाऊंच्या सादरीकरणाने थोडे भावले होते.

ह्या गोष्टीला दोन तीन वर्षे झाले. अन् ते दिवस मला आठवतात-

एकोणवीसशे चाळीसचे साल असावे ते. 'सह्याद्री' या नावाचे एक मराठी मासिक प्रसिद्ध व्हायला लागले होते पुण्याहून, साहित्यसम्राट न. चिं. केळकर यांच्या संपादकत्वाखाली .दर्जेदार मराठी साहित्य पुरवणारे

एक मासिक म्हणून त्याने पहिल्याच झटक्यात नाव कमावले होते. त्याचा एक ताजा अंक मला अनायासे पाहायला मिळाला. एप्रिल किंवा मे १९४० चा असावा तो. चाळता चाळता एक संपूर्ण पानभर प्रसिद्ध झालेली एक कविता नजरेत भरली. शीर्षक होते.-नदी किनारी. आणि कवितेखाली नाव होतं. ना. घ. देशपांडे अन् खऱ्या अर्थानं ते प्रसिद्ध नाव मला कळले. माझ्या मनात ते ठसायला तोच मुहूर्त लागला. दोनच वर्षांपूर्वी मी मॅट्रीक उत्तीर्ण झालो होतो. 'सह्याद्री'च्या अंकातल्या त्या पानावरच्या कवितेची पहिलीच ओळ मी वाचली-

'नदी ऽ किनारी ऽ नदी ऽ किनारी ऽ नदी ऽ ऽ किनारी ऽ ऽ ग

नदी ऽ किनारी ऽ ग ऽ ऽ ऽ,

शब्दांनी एकदम चालीतच आकार घेतला. त्या शब्दांनीच चाल सांगितली. पुनःपुन्हा ते शब्द -त्या ओळी मी गुणगुणु लागलो, त्या चालीवर. प्रथम मनाशी अन् मग हळूहळू हलक्या आवाजात. त्याच आवाजाने मग मोठे रूप घेतले. सूर लागला अन् वेडही. संपूर्ण कविता वाचली गात गातच. चाल जमल्यासारखी वाटली. सूर अन् साग्र संगीतमय नव्हे तर अशीच, कारण सूर आणि ताल माझ्यापासून कैक पावले दूर होते अन् अजूनही अवस्था तीच आहे. त्यातून त्यांच्याजवळ जाण्याचा प्रयत्न केला तर कंठाला फांद्या फुटतात.

अन् मग भलतेच वेड लागून गेले. फुरसत झाली की अंक उघडायचा, कवितेचे पान काढायचे अन् बसायचे म्हणत जमलेल्या सुरात. असे करता करता कविता पाठ होऊन गेली. गद्यातली रचना पाठ होणे जडच जाते. पण तीच कल्पना पद्यातून आविष्कृत झाली तर त्वरेने जशीच्या तशी मुखोद्गत होते. 'नदी किनारी' पाठ झाली अन् मग काय विचारता राव, कधी कधी बंगईवर झोके घेत तर कधी घरातल्या मंडळींसमोर नाहीतर बरोबरीच्या मित्रमंडळीपुढे म्हणून दाखवण्याचा छंदच लागून गेला.

पुढे काही वर्षांनी जी.एन. जोशी यांनी हीच ना. घ.ची 'नदी किनारी' संगीतबद्ध करून गायिली 'हिज मास्टर्स व्हाईस' या ग्रामोफोन कंपनीने ध्वनिमुद्रित करून ती रेकॉर्ड वितरितही केली. मग ती सर्वदूरपर्यंत पोचली ही गोष्ट निराळी. पण तत्पूर्वी मी आपल्या विश्वात मश्गुल होतो कारण वर म्हटल्याप्रमाणे त्या शब्दांनी मला जी चाल गवसून दिली होती ती बरीचशी तशीच होती. अर्थात् जी.एन. जोशीचे स्वरमाधुर्य, संगीतबद्धता कैकपटीने श्रेष्ठ होती. म्हणायचे काय की, ह्या दोन्ही चालीत जे काही थोडेबहुत साम्य मला आढळले त्यात ना. घ. च्या शब्दरचना लाघवाचा मोठा वाटा आहे. ते शब्दच स्वयंसिद्ध आहेत. तालसुरांचे लेणे लेंऊनच ते साकारले आहेत.

'नदी किनारी' च्या शब्दाशब्दात एक आगळा ठसा आहे, नादमाधुर्य आहे. एवढेच नव्हे तर अर्थगर्भताही भरपूर दडून बसलेली आहे. वास्तवाचे प्रगटीकरण तिथे आहे. निसर्गाचे तसेच ह्या आसमंतातल्या सिच्युएशनचे चित्रण तिथे गवसते आहे.

अवती भवती नव्हते कोणी। नाचत होत्या राजसवाणी
निळ्या जळावर सोनसळीच्या नवथर लहरी ग ऽऽ
निळ्या निळ्या अन् जरा काजळी। ढगात होती सांज पांगली
ढवळी ढवळी वर बगळ्यांची संथ भरारी ग ऽऽ

ना.घ. कल्पना रंगवतात, आणि त्यांच्या कल्पनेतला तो कवी आपल्या तथाकथित प्रेयसीला गत प्रसंगाची आठवण देत म्हणत असतो- तुला आठवते? त्या दिवशी आपण दोघंच नदी किनाऱ्याशी बसलो होतो. तीन्हि सांजेचा समय होता तो. सर्वत्र निरव शांतता होती. अवती भवती कोणी कोणी नव्हतं. फक्त त्या नदीच्या पाण्यावर ज्या लहरी उठत होत्या त्यांचा मंदसा आवाज होत होता आणि सूर्यास्ताच्या पिवळसर प्रकाशाने उजळून गेलेल्या त्या लहरी सोनसळीसारख्या राजसवाण्या आणि अल्लड भासत होत्या. आणखी प्रिये, वर ते निळे निळे आकाश पसरले होते. आकाशाच्या त्या निळाईत किंचितशी काजळी छटा भासमान होत होती. सांजेचे सावट येत असल्याची सूचना ते ढग देत होते आणि पार्श्वभूमीवरून आकाशातून त्या संध्यासमयी ढवळ्या रंगाची बगळ्यांची एक रांग संथ भरारी मारत जात होती. ढगांच्या काजळी पार्श्वभूमीवर ती बलाकमालिका अधिक खुलून दिसत होती.

आठवणीचा दुसरा टप्पा मांडताना ना. घ. वर्णन करतात-

दुसरे तिसरे नव्हते कोणी। तुझेच हसले डोळे दोन्ही
अवखळ बिजली भरली माझ्या उरात सारी ऽ ग ऽऽ

हे प्रिये, तिथे अन्य कोणी जरी नव्हते तरी तुझे ते दोन विलोल डोळे प्रसन्नतेने हसत होते. ते हास्य मला दिसत होते. आणि माझ्या तरुण हृदयात एक अनामिक गोड चमक एखाद्या बिजलीप्रमाणे क्षणभर लहरून जात होती.

सळसळली ग ऽहिरवी साडी। तिनेच केली तुझी चहाडी
फडफडत्या पदराच्या पिवळ्या लाल किनाऽरी ग ऽऽ

भोवताल हिरवी गर्द वनश्री पसरली होती, तिची पाने सळसळत होती. हिरवी साडी परिधान केल्याप्रमाणे तिचा सारा थाट वाटत होता. आकाशात क्षितिजाशी मावळतीच्या सूर्याच्या किरणांचा लाल पिवळा रंग धारण केलेले ढग लांबच लांब पट्टयासारखे पसरले होते. त्या वनश्रीच्या हिरव्या साडीला असलेल्या फडफडत्या लालपिवळ्या (सोनेरी) किनारीसारखे भासत होते. ते पाहत असताना हे लाडके, मला वाटत होते ती वनश्री तुझी खोडी काढीत आहे. तुला चिडवत आहे.

वाहत होते पिसाट वारे। तशात मी उडविले फवारे
खुलून दिसली तुझ्या उराची नवी थरारी ग ऽऽ

आणिक तुला एक गोष्ट आठवत असेल प्रिये, की त्याच सुमारास वाराही वाहू लागला होता. वेडावाकडा, कसाही, दिशाहीन, वेड लागल्यासारखा अन् मला हुक्की आली अचानक, नदीचे पाणी ओंजळीत घेऊन मी वर उडवले. त्या पिसाट वाहणाऱ्या वाऱ्यामुळे झाले काय? आठवते तुला? माझ्या ओंजळीतून पाणी वर उंच उडून फवाऱ्यात रूपांतरित झाले अन ते फवारे तुझ्या देहावर विखुरलेत. त्यांनी बेट्यांनी किमयाच केली. वाऱ्याची साथ मिळाल्यानं थंडत्व धारण केलेले ते फवारे तुझ्या देहाला स्पर्श करताबरोबर तुझी गौर काया थरारून गेली. शहारून गेली. त्या थरथरण्यात तुझ्या वक्षाची जी तारुण्यसुलभ हालचाल झालेली मला दृग्गोचर झाली ती पाहून मी गार होऊन गेलो. क्षणभर वेडावून गेलो अन् तेवढ्यात-

कुजवुजली भवताली राने। रात्र म्हणाली चंचल गाणे
गुडघाभर पाण्यात दिवाणे दोन फरारी ग ऽऽ। नदी.

भोवतालच्या वनराईचा परिसर पक्ष्यांच्या चिवचिवाटाने कुजबुजायला लागला होता आणि रात्रीचे गीत (रातकिडे) तिच्या आगमनाची वर्दी देऊ लागले होते. थोडक्यात, अंधार पडू लागला होता, आणि तिकडे सांज आणि दिवस हे युग्म हातात हात घालून परांगदा होण्याच्या तयारीत होते आणि इकडे आपण दोघे दिवाणे जीव नदीच्या त्या गुडघाभर पाण्यातून फरार होत होतो.

ना.घ. चा हा कल्पनाविलास किती रोचक आणि सार्थ होता याचे प्रत्यन्तर 'नदीकिनारी'च्या रूपाने जाणवते.

'सह्याद्री' च्या त्याच अंकातील आणखी एका कवितेने माझे लक्ष वेधून घेतले. कवितेचे नाव होते. 'रात्र' आणि कवी होते. कृ. ब. निकुंब. ओळी होत्या-

आंधळा,
पावसाळी दुर्दिन
तयाची दुर्भग सांगातिण
रात्र अंधारी
बांधून त्यात लोचना झाली गांधारी.

हे शब्दमय वर्णनच त्या रात्रीचे भयाण अस्तित्व अगदी साकारपणे जाणवून देते. श्री. निकुंबांनी शब्द अगदी मोजके वापरले होते परंतु प्रत्येक शब्दात अर्थवैपुल्य खचून भरलेले होते. आशय व्यक्त करताना ते सांगून जातात-

पावसाळयातला तो एक दिवस होता. कुणालाही तो दुर्दिन आहे असाच वाटावा. संतत पावसाची रिपरिप चालू असलेला, बेकार, खराब, कंटाळवाणा असा. कामानिमित्तही घराबाहेर पडण्याची इच्छा असूनही ती आपसूक मारून टाकणारा. सगळीकडे चिखलच चिखल. अन् त्यातही तो आंधळा. हा 'आंधळा' असा एकच शब्द उपयोजून श्री. निकुंबांनी वातावरणाची वास्तवता सांगून टाकली की, दिवसाचा अंमल असतानाही वातावरण कुंद आणि तमोमय होते. आकाशात अल्पसाही प्रकाशकिरण आढळून येत नव्हता. आभाळ इतके झाकाळून गेले होते की, स्पष्ट दिसण्याची मारामार. जणु डोळे मिटून तो (धृतराष्ट्रासारखा) आंधळा भासत होता.

अन मग काही घटकांनी त्याला सोबत करायला आली ती रात्र. तीही तशीच अभागी अन अंधारी वद्य पक्षातली ती आंधळी रात्र, अन् मग शेवटच्या शब्दसमुच्चयांचा वापर करून श्री. निकुंबांनी कमालच केली. कवी म्हणतो- बांधून त्यात लोचना झाली गांधारी' ज्याची आपल्याला सोबत करायची आहे, ज्याची सांगातिण म्हणून आपल्याला राहायचे आहे तोच जर आंधळा आहे तर त्याची सहचरी मी, ती तरी कशी डोळस राहू? अन् असा विचार करून तिनंही आपल्या डोळयावर पट्टी बांधून घेतली अन् त्या आंधळया धृतराष्ट्राची (दिवसाची) ती गांधारी बनली. मतितार्थ, वद्य पक्षातली ती रात्र असली तरी वर आकाशात एकाही चांदणीचा मागमूस नव्हता अन म्हणून ती अधिक भयाण भासू लागली होती.

अशा या भिन्न प्रकृतीच्या दोन भिन्न रचना-कविता. एक तरुण मनाला गुदगुल्या करून सोडणारी, भावविश्वात नेऊन एक प्रकारचा चिदानंद देत भोवतालचं दुःख क्षणभर विसरायला लावणारी तर दुसरी एक प्रकारचे भेसूर चित्र उभे करून मनाच्या गाभाऱ्यात आतल्याआत अनामिक कंप निर्माण करणारी.

आपले स्वतःचे रूपसौष्ठव कायम ठेवून रसिकांना भुरळ पाडणाऱ्या या दोन भुरळिनी ठराव्या हे वैशिष्टय.

◆

चिंतामण. ज. देशपांडे
९९ रेशीमबाग,
नागपूर ४४०००९

'वैकुंठीची माती' आणि वाट चुकलेली समीक्षा

डॉ. श्रीपाल सबनीस

'अनुष्टुभ' दिवाळी ८६ मधील वैकुंठीची माती' ही रंगनाथ पाठारे यांची कथा कलात्मक आहे की नाही, या बाबतीत बरेच वादंग झाले आहे. कथेचा विषय स्त्री-पुरुष संबंध विशेषतः सेक्स विषयक संबंध हाच मध्यवर्ती आहे. कथेतले वातावरण शैलीच्या अंगाने पाहाता चक्क आधुनिक वाटते आणि याच्या विरोधामध्ये कथेतील नायक-नायिका आणि इतर व्यक्तिरेखा या प्राचीन आहेत. भारतीय संस्कृतीमधील मराठी मनाचे जे श्रद्धाविषय आहेत त्यांत संत तुकाराम हा महत्त्वाचा आहे. आपल्याकडे तत्वज्ञानाची चिकित्सा पुष्कळ होत आलेली आहे पण देवकोटीतल्या किंवा संतकोटीतल्या व्यक्तित्वाची चिकित्सा करण्याचे धाडस अपवादानेच घडलेले आहे. कारण श्रद्धाशील मनाने पूजलेली दैवते हाच जीवनाचा मुख्य आधार होता, व आहे. या पार्श्वभूमीवर संत तुकारामाचे संतत्व हेच परंपरेने मराठी मनाने पूजले आणि गौरविले. तुकाराम हा भक्तीचा आणि श्रद्धेचा विषय ठरला. तो समीक्षकांच्या कलावंताच्या चिकित्सेचा विषय बनलेला नव्हता. कारण तुकारामाची पात्रता ही उच्च कोटीतील असामान्यत्वाने ओतप्रोत भरलेल्या पातळीवरील आहे. याबद्दल कुणी शंकाच घेत नव्हते. तुकारामाचे अध्यात्मिक योगदान, त्याची ईश्वर भक्ती, त्याचा मोक्षमुक्तीचा उपदेश प्रामुख्यानें त्याचे संतत्व यांचा जबरदस्त पगडा समाजमनावर होता आणि आहे.

अशा या तुकारामाच्या भक्तीसाधनेत बाधा निर्माण करणारी, अडथळे आणणारी त्याची दुसरी पत्नी जिजाबाई ही तुकारामाच्या संततवाच्या वर्तुळाबाहेरील काहीशी विरोधी गटातील म्हणूनच तिची प्रतिमा स्थिर झालेली आहे. तुकाराम असामान्य आणि वंदनीय आहे. ह्या उलट जिजाबाई सामान्य आणि अवंदनीय! कारण तुकारामांची मूल्यसृष्टी अध्यात्मिक मोक्षमुक्तीच्या ध्येयवादाशी बांधील आहे आणि तुकारामाच्या कालखंडातील पूर्व आणि उत्तरपरंपरेसह संपूर्ण जनांचीच जीवनधाराही अध्यात्म -प्रवणतेने भारलेली आणि भरलेली होती. समाजजीवनामध्येच या मोक्षाच्या ध्येयवादाला प्रथम क्रमाकांचे स्थान होते आणि तो ध्येयवाद सिद्ध करणारा तुकाराम हाच त्या काळाचा हिरो ठरणे स्वाभाविक होते.

काळाच्या प्रवाहानंतर पाश्चात्य जगातील वैज्ञानिक प्रगतीचा परिणाम म्हणून अनेक क्षेत्रामध्ये क्रांती झाली. औद्योगिक क्रांती, फ्रेंच राज्यक्रांती, अमेरिकन राज्यक्रांती, अशा क्रांती परंपरेतून ईश्वर आणि माणसाच्या नात्याचे धर्माने पुरविलेले रूढ अर्थ संशयास्पद ठरले. आणि त्यातून धर्म-ईश्वराच्या तुलनेमध्ये माणसाच्या सामर्थ्याला तत्वज्ञानाच्या क्षेत्रात, साहित्याच्या क्षेत्रात अधिक महत्त्व आले. या पार्श्वभूमीवर मराठी साहित्यातील क्रांतीकारक असे अंतर्बाह्य बदल झाले. आणि साहित्याचे देवकोटीतील पारंपारिक 'नायक' बाजूला सारण्याची प्रक्रिया सुरू झाली. सामान्य माणूस किंवा माणसातले सामान्यपण हा साहित्याचाही विषय होऊ लागला.

रंगनाथ पाटारे यांनी 'तुकाराम' ही संत व्यक्ती कथानायक म्हणून स्वीकारली तरी त्याच्यातील संतत्वापेक्षा 'सामान्य' तुकाराम आणि असामान्य तुकाराम या मध्ये द्वंद्वावर- संघर्षावर कथा बेतली. त्याचप्रमाणे जिजाबाईची पारंपारिक प्रतिमा बाजुला सारून तिचे सामान्यपण म्हणजेच खऱ्याअर्थाने 'सच्चे माणूसपण' असल्याच्या भूमिकेतून ही कथा आकाराला आली.

मुख्य म्हणजे नास्तिकवादी भूमिकेतून ही कथा लिहिली गेली नाही, या सत्याची नोंद महत्त्वाची वाटते. तुकारामाचे जीवनचरित्र हा इतिहासाचा भाग! त्याच्या चरित्रातील घटना-प्रसंग त्याच्याच अभंगाच्या आधारे त्याने केलेल्या आत्मनिवेदनातून, चरित्रकारांना व कलावंताना समजलेले आहे.

तुकारामाच्या चरित्र आणि चारित्र्याचा कोणत्या अंगाने, कोणत्या दृष्टिकोनातून, कोणत्या भागावर भर देऊन, अर्थ लावावा हे स्वातंत्र्य अर्थात कलावंताला असणारच. कथालेखकाला मिळालेली सामुग्री ही समग्र तुकारामाच्या जीवनचरित्राचा आलेख नसून ती सूत्ररूपाने आहे. पूर्वार्धातील साधकावस्थेतील तुकाराम, काम-क्रोधाशी झगडत परमेश्वराच्या ध्यासात मग्न होता. याठिकाणी जिजाऊचा

अनुक्रमणिका

फटकळपणा नोंदला गेला आहे. तुकारामाची काम-क्रोधविषयक स्वतःची तक्रार आणि जिजाबाईचे तुकारामांशी असलेले भांडण या दोन्ही पदरांचे सूत्र 'अर्थपूर्ण' आहे. या सूत्राकडे पारमार्थिक दृष्टीने पाहण्याची रूढ परंपरा पाठारे यांनी झुगारली आणि तुकाराम आणि जिजाबाईच्या शारीरिक वासनांच्या संदर्भातील दोघांच्याही मानसिकतेचा कलात्मक वेध घेण्याचा प्रयत्न कथेच्या अविष्कारामधून केला.

संत तुकाराम संत होते म्हणजे ते देव नव्हते. दुसऱ्या अर्थाने ती हाडामासाची व्यक्ती होती. अन्नपाणी ग्रहण करणारा प्राणी हा वासनेच्या अस्तित्वाशिवाय जगू शकत नाही, हा शास्त्रीय सिद्धान्त फ्राईडने १९ व्या शतकात मांडला. माणसांच्या जीवनात किंवा प्राण्यांच्या जीवनातही अन्नक्षुधा ही अत्यंत महत्त्वाची आहे या सत्याचे शास्त्रीय प्रतिपादन मार्क्सने केलेले आहे.

या दोन्ही तत्त्वज्ञानांचा उदय १९ व्या शतकात झाला. त्याचे परिणाम सर्व क्षेत्रांमध्ये २० व्या शतकात दिसू लागले. या दोन्हींच्या प्रभावातून रंगनाथ पाठारे यांनी 'वैकुंठीची माती' या कथेची निर्मिती केल्याचे दिसते. अर्थात या कथेच्या निर्मितीसाठी पाठारे यांनी फ्राईड आणि मार्क्स अभ्यासला असेलच असे नव्हे. पण फ्राईड व मार्क्सने प्रभावित झालेल्या युगाची प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्ष प्रेरणा या कथेच्या मागे जरूर आहे. मग तो पाठारे यांना मान्य असो की नसो!

कामक्षुधा ही व्यक्तित्वाची निर्णायक निसर्ग प्रेरणा आहे आणि तिचे परिणाम संपूर्ण व्यक्तित्वावर, जीवनावर घडत असतात, हे शास्त्रीय सत्य आहे. या शास्त्रीय सत्याच्या कसोटीवर तुकारामाचे 'संतत्व' निखळून पडते आणि तुकारामांतला फक्त लैंगिक तुकाराम समोर येतो. तुकाराम अन्न खात होता हे जेवढे सत्य आहे तेवढेच तो जिजावाईशी संभोग करीत होता हे ही सत्य आहे. अन्नक्षुधेचा आणि कामक्षुधेचा हा असा अतुट संबंध आहे. तुकारामाने जिजाबाईशी संभोग करणे यामध्ये नैतिकदृष्टीने काहीही वाईट असण्याचे कारण नाही. कारण त्यांचे संबंध पती-पत्नीचे होते. परंतु तुकारामाची प्रतिमा आदर्श संत म्हणून रुजविल्यामुळे कामक्षुधेमध्ये बंदिस्त झालेल्या सामान्य माणसाच्या पातळीवरून, तुकारामाचे दर्शन घेण्याची समाजजीवनात सोयच उरली नव्हती. कारण भक्तीमार्गी पारमार्थिक तत्त्वज्ञान हे वासनेला मुक्तीच्या मार्गातील शत्रू मानते.

याच अनुभूतीचा आत्माविष्कार तुकारामाच्या अभंगातून दिसतो. कामक्षुधेवर विजय मिळविल्याशिवाय व सर्व इंद्रियांच्या विषयावर नियंत्रण केल्याशिवाय ईश्वरप्राप्ती किंवा मोक्षप्राप्ती अशक्य आहे. या हिंदू तत्त्वज्ञान परंपरेचा प्रभाव खुद्द तुकारामावरही होता म्हणून त्याची आध्यात्मिक श्रद्धा स्वतःमधील वासनेचा निषेधही करीत होती. आणि वासनेच्या आविष्काराला बळीही पडत होती.

तुकारामाच्या अभंगातील आणि पांगारकरादी चरित्रकारांच्या चरित्रातील हा भाग अत्यंत नाट्यपूर्ण आहे. या सूत्रावर अनेक कलाकृती निर्माण होऊ शकतात हे खरेच. पाठारे यांनी तुकारामातील कामप्रेरणा, कामाविष्कार आणि जिजाऊबाईचे 'स्त्री-पण' यांचा अतूट संबंध अर्थपूर्ण करून टाकला आहे. हे करताना जिजाबाईचे 'सामान्यपण' (चांगल्या अर्थाचे) हे महत्त्वाचे मानून तिच्या या वास्तविकतेकडे झुकते माप देऊन, परंपरेने अव्हेरलेली-उपेक्षिलेली जिजाबाई पाठारे यांनी कथेमध्ये कळत-नकळत गौरविली, आणि २० व्या शतकातील 'सामान्य माणूसवादी' युगमंत्राच्या आधारे जिजाबाईला न्याय दिला.

पाठारे यांची कलावंत म्हणून ही बंडखोर भूमिका महत्त्वाची असून, कौतुकास्पदही आहे.

फ्राईडच्या तत्त्वज्ञानानुसार तुकारामाच्या व्यक्तिमत्वात बलवत्त कामप्रेरणा होतीच तशी ती जिजबाईतही होती. ही स्वाभाविकताच तुकारामाच्या संतत्वाच्या गौरवात परंपरेने मारली. अर्थात जे झाले ते चूक होते. शारीरिक वासनेची कबुली स्वतः तुकारामानेच दिली आहे. पण असा हा प्रामाणिक आणि कामवासनेची कबुली देणारा तुकाराम परंपरेने महत्त्वाचा मानला नाही.

परंतु हेच वास्तविक सत्य असल्याचा निर्वाळा शास्त्रीय दृष्टिकोनातून मिळतो. या सत्याच्या अटीतून ही कथा आकार घेते. इथे या कथेचे वेगळेपण आहे.

जिजाबाईचे तुकारामाशी 'भांडण' व्हायचे आणि जिजाबाई फटकळपणे बोलायची, असे हे सत्य, तुकाराम-चरित्राने पुरविले. तुकारामाला दोन बायका होत्या आणि मुलेही होती, या सत्याच्या नोंदी चरित्राने पुरविल्या. ऐतिहासिक सत्याच्या या नोंदी, कलावंताला मधल्या जागा भरण्याच्या कामी आव्हान असतात. या सत्याला बाधा न आणता पाठारे यांनी ही

कथा निर्मिली हे खरेच! पण त्यांच्या भूमिकेची बंडखोरी मान्य करणे म्हणजेच त्यांच्या कथेची कलात्मक उंची मान्य करणे असे नव्हे!

'वैकुंठीची माती' मध्ये जिजाबाईची साकारलेली व्यक्तिरेखा ही लेखकाच्या पक्षपातातून उभी राहिलेली आहे. शिवाय त्या व्यक्तिरेखेतील एकच एक रंग गडद झालेला दिसतो. आपला नवरा तुकाराम हा संत व्हायला जिजाबाईची हरकत असण्याचे कारण नसावे. तसेच 'तुकारामाचे सहकारी ढोंगी आहेत' असा आक्षेप न घेणाऱ्या जिजाबाईने प्रामाणिक भक्ताना 'टाळकुटे' ठरविणे, मनाला पटणारे नाही. केवळ खाण्यासाठी टाळ कुटणाऱ्या ईश्वरभक्तांची, जिजावाईने गय केली नसती, असे तिच्या एकूण स्वभावदर्शनातून दिसते. तरीही लेखक ज्यांना 'टाळकुटे' संबोधतो त्यांना ती खाऊ-पिऊ घालते, आणि घरातून घालवते ते केवळ तुकारामाने आपल्याशी संभोग करावा, याच जाणिवेतून असे चित्र या कथेत उमटले आहे.

जिजाबाईचे सामान्यपण आणि स्वाभाविक असणारे तिचे वासनामय स्त्रीत्व, आपण जरूर समजून घेऊ, परंतु जिजाबाई म्हणजे पशु असे समीकरण या कथेतून जाणवू लागते.

कथेतील संभोग प्रसंग, बलात्कार, तुकारामाला प्रपंचात बांधून ठेवण्यासाठी जिजाबाईची चाललेली धडपड, या सर्व पार्श्वभूमीवर लेखकाने जिजाबाईचे व्यक्तिमत्व केवळ वासनेच्या अटीमध्ये रंगविलेले आहे असे दिसते. १६ व्या १७ व्या शतकात संपूर्ण समाजाची जीवनधारणा भक्तीमहात्म्याने-भक्तीरसाने भारलेली होती. शंकराचार्याच्या पूर्वपरंपरेचा, बुद्ध, जैन, चार्वाक पंथावर मात करून उभा राहिलेला वारसा, जिजाबाईकालीन समाजात अस्तित्वात असताना, जिजाबाई नास्तिक असणे शक्य नव्हते. जिजावाई चार्वाकवादी बौद्धवादी नव्हती, जैनवादी नव्हती. अर्थात तिने ईश्वर नाकारलेला नव्हता.

या स्त्रीने १७ व्या शतकातील पारमार्थिक युगधर्माच्या वातावरणात, ईश्वरी पूजेसाठी, फुले वाहिलीच नसतील का? हा प्रश्न लेखकाच्या मनात मुळीच निर्माण झालेला नाही. त्यामुळे कथालेखकाच्या भूमिकेतच एकांगीपणा आला आहे. जिजाबाई हे जर हाडामासाचे व्यक्तिमत्व असेल तर, तिची वासना जेवढी खरी तेवढीच तिची ईश्वरी श्रद्धाही खरीच! या दोन्ही सत्यांचा, तिच्या आयुष्यात संघर्ष नव्हताच! तिच्या नवऱ्याने तुकारामाने संसार न सोडताच इतरांप्रमाणे प्रपंच करून परमार्थ करावा एवढीच तिची अपेक्षा असणे स्वाभाविक आहे. तुकारामाच्या संतत्वाच्या प्रेरणा, तिच्या दृष्टीने अर्थातच निषेधार्ह असण्याचे कारण नाही. तुकारामाने संतकोटीतील असामान्यत्व पचवू नये एवढीच तिची अपेक्षा असण्याची शक्यता आहे.

या अपेक्षेने तिचा स्वाभाविक स्वार्थही आहे. या स्वार्थाच्या समर्थनातून कथा लिहिण्याचे श्री. रंगनाथ पाठारेंचे स्वातंत्र्य आपण मान्यही करू. परंतु जिजावईची काम-प्रवणता एवढे एकच व्यक्तिमत्व-वैशिष्ठ्य घेऊन, ही व्यक्तिरेखा रंगवण्यात बाकीची उर्वरीत जिजाबाई मारण्याचा प्रकार घडलेला आहे. त्यामुळे जिजाबाईच्या संदर्भात पक्षपाती भूमिका घेऊनही, ती एकांगी ठरल्याने पाठारे यांनी जिजाबाईच्या व्यक्तिरेखेवर अन्यायच केला आहे. असे नाईलाजाने म्हणावे लागते.

कलात्मकदृष्टीने या कथेची चिकित्सा करताना अनेक उणिवा लक्षात येतात. जिजावाई आणि तुकारामाच्या संभोग प्रसंगी, लहान मुल रडू लागते. तेव्हा तुकाराम त्याच्या तोंडावर हात ठेवतो. लेखकाने त्या प्रसंगाचे "तुकारामाचे चालू ते चालूच" असे वर्णन केले आहे. तुकारामाला, संभोग चालू ठेवण्यात रस असणे यांत अस्वाभाविक काय? संत तुकाराम, माणूस तुकाराम होता यातही अस्वाभाविक काही नाही. जिजाबाईचे माणूसपण (स्त्रीत्व) समर्थनीय ठरविताना तुकारामाचेही सामान्यत्व समर्थनीय का ठरू नये? तुकारामाच्या संतप्रतिमेला सुरुंग लावताना, तुकारामाचे पशुत्व पाठारे यांनी जोर देऊन वर्णिले आहे. काही ठिकाणी पक्षपात करून जिजाबाईच्या तुलनेत तुकारामाचे पशुत्व गडद रंगविले आहे. "तुकारामाचे चालू ते चालूच" या वर्णनातून तुकाराम 'सेक्सी' होता, हे सत्य बिंबवले जाते. मग त्यावेळचा संभोग जो तुकारामाला हवा होता तो जिजाबाईला नको होता का? याचे उत्तर पाठारे यांनी दिले नाही, कारण त्यांना तो प्रश्नच पडलेला नाही.

वासनायुक्त जिजाबाई आणि वासनायुक्त तुकाराम हेच चित्र या कथेच्या गाभ्यात दिसते-कारण तेच चित्र रंगनाथ पाठारे यांना महत्त्वाचे वाटते.

मंदिरामधील अचेतन ईश्वर मूर्तीच्या आणि सचेतन तुकारामाच्या साक्षीने, वेड्या राहीवर सामूहिक बलात्कार होतो. ही वास्तवता केवळ आजची आहे असे समजून तो प्रसंग असंभाव्य ठरविणे चूक आहे. कारण 'कलियुगा'प्रमाणे 'सत्ययुगा'तही

माणसेच होती आणि सांस्कृतिक विकासाच्या प्रवासात माणसाचे पशुत्व अद्यापही कायम आहे, याचे असंख्य पुरावे आहेत. म्हणून संतकालीन समाजामध्ये 'बलात्कार' नव्हता असे समजणे अशास्त्रीय आहे. संतकालीन समाजात स्त्री-पुरुष होते. त्यावेळीही नैतिक नीतीनियम धुडकावून वासनेची वेगवेगळी रूपे सिद्ध होत असली पाहिजेत. ही शक्यता लक्षात घेऊनच देवसाक्षीने होणाऱ्या बलात्काराचे वर्णन लेखकाने चितारलेले आहे. या प्रसंगाच्या निर्मितीबद्दल आक्षेप घेण्याचे मुळीच कारण नाही.

या प्रसंगाचे निमित्त करून व काही पुरावे देऊन डॉ. चुनेकर यांनी पाठारे यांच्या लेखनामध्ये 'लैंगिकतेचा गंड' असल्याचा आरोप केला आहे. हा आरोप पूर्णपणे चुकीचा आहे. डॉ. चुनेकर यांच्या सात्विक आणि श्रद्धायुक्त दृष्टिकोनाचे मोल आणि मूल्य इतर संदर्भात कितीही महत्त्वाचे असले तरी या कथेच्या संदर्भात ते गैरलागू आहे. कारण तो दृष्टिकोण अशास्त्रीय आहे. बलात्काराचे किंवा संभोगाचे प्रसंग "कोणत्याही कथेत" सामावू शकतात, हे खरेच. परंतु हे प्रसंग सर्वकालीन स्त्री-पुरुष जीवनामध्ये असणारच हेही खरेच! म्हणून पाठारे यांची, या प्रसंग वर्णनाच्या संदर्भात चूक झाल्याचे मत योग्य नाही.

कथालेखक म्हणून पाठारे यांची मुख्यतः वेगळीच मर्यादा आहे. आपण ती समजून घेतली पाहिजे. संभोग, बलात्कार हे सनातन सत्य असून, त्याची मालिका चालूच आहे, चालूच राहील. तक्रार त्याबद्दल नाही. देवळातल्या देवाला चिकटून बसलेल्या अवस्थेत, समोर बलात्कार चालू असताना, पाठाऱ्यांचा हा तुकाराम मूकपणे बघतो, असे आपणास दिसते. वाचकावर या वर्णनाचा परिणाम दोन अंगांनी होऊ शकतो. एक-वेड्या राहीवर बलात्कार होताना ते पाहून तुकारामाचीही वासना जागी झाली होती काय? अशी शंका वाचकमनात येते. अशी शंका येण्याला कारणेही या कथेत बरीच आहेत. तुकारामावरच सेक्सी प्रकाशझोत टाकून श्री पाठारे यांनी कामवादी-कामांध तुकाराम उभा केला आहे. (रडणाऱ्या पोराचे तोंड दाबूनही संभोग चालू ठेवणारा तुकाराम इथे लक्षात घ्यावा.) या पार्श्वभूमीवर हा सामान्य तुकाराम, राहीवर बलात्कार करू इच्छित होता, अशीच भावना वाचकाची होऊ शकते. कारण या प्रसंगीचा तुकाराम; 'असामान्यत्व' पचवलेला तुकाराम आहे, असा निर्वाळा लेखकाने दिलेला नाही. म्हणून स्त्री-पुरुष शरीरसंबंध (बलात्काराचे) या प्रसंगीच्या तुकारामाला कळलेच नाहीत, असे म्हणण्याची सोय नाही.

दुसरे सत्य असे की, या तुकारामाने बलात्कार करणाऱ्यांना रोखले नाही, त्यांचा विरोधही केला नाही. निषेधही केला नाही. काही काळ सुरुवातीला त्या प्रसंगी तुकारामाने भांबावणे आपण समजून घेऊ शकतो. पण 'अनेकांनी राहीवर बलात्कार केला' असे ज्यावेळेस लेखक वर्णन करतो तेव्हा, एवढा काळ तुकारामाला त्यांचा विरोध करण्याचे सुचू नये किंवा तो तेथून निघूनही जाऊ नये याचा अर्थ कोणता ?

राहीवरील बलात्काराच्या प्रसंगी तुकारामाने मौन पाळल्याचा अर्थ विविध अंगांनी विपरीत होऊ शकतो.

एक कथेतील सेक्सच्या रंगात बुडवलेला तुकाराम स्वतःच राहीवर बलात्कार करू इच्छित होता. दोन अनेक बलात्कार प्रत्यक्ष डोळ्यासमोर पाहूनही तुकारामाने त्याचा विरोध वा निषेधही केला नाही, याचा अर्थ तुकाराम इथे कमी पडला-दुबळा ठरला. आणखी एक तिसरी बाजू या ठिकाणी संभवते. देवाशी एकरूप झालेला तुकाराम, स्त्री-पुरुष शरीर-संबंध, बलात्कार वगैरे सर्व लौकिक व्यवहारापासून दूर गेलेला संतत्व पचवलेला असल्यामुळे, समोर घडणारे दृश्य दिसत असूनही, त्याचा अर्थच त्याला कळला नसावा. पण ही तिसरी शक्यता या कथेतल्या तुकारामाच्या बाबतीत फारशी सयुक्तिक ठरू शकत नाही. उरलेल्या दोन शक्यताच इथे लागू पडतात.

या प्रसंगाच्या वर्णनातून तुकारामाचे कोणते कर्तृत्व पाठारे यांना चित्रीत करायचे आहे, हेच निश्चित झालेले दिसत नाही. कारण हा प्रसंग कथांतर्गत घटना प्रसंगाच्या मालिकेच्या अपरिहार्य अशा अटळतेचा भाग नाही. कथेची मागणी नसताना हा भडक प्रसंग पाठारे यांनी स्वतःच्या इच्छेखातर कथेत घुसडला आहे आणि त्यातून तुकारामाचे विकृत चित्र रेखाटले आहे. जिजावाईशी संभोग करणारा, पाठारे यांचा तुकाराम आपण जरूर समजून घेऊ, पण देवासमक्ष होणारा बलात्कार, 'सामान्य', 'कामांध' तुकारामसुद्धा अकारण कसा पाहू शकतो ? त्याची कोणतीच प्रतिक्रिया तिथे का उमटत नाही?

श्री. पाठारे यांनी माणसातले पशुत्व प्रमाण मानून, संत तुकारामातील पशुस्तरावरील सामान्य माणूस असणाऱ्या तुकारामाचे चित्र प्रभावी रेखाटले पण या सत्यालाही मर्यादा आहेत, याची मुळातच जाणीव

लेखकाला नाही. माणसाच्या नैसर्गिक प्रेरणांवर मात करण्याचे सामर्थ्यही माणसातच आहे. हाडामासाच्या माणसातील पशुत्वाच्या प्रेरणांवर मात करणारे सांस्कृतिक सामर्थ्य माणसात असल्याचा निर्वाळा देणारे म.गांधी, या दुसऱ्या सत्याचे प्रतिनिधी आहेत. तेव्हा माणसातल्या कामभावनेच्या वास्तवतेचे सत्य मांडणारा फ्राईड जेवढा खरा आहे, तेवढाच या कामवासनेवर मात करणाऱ्या सांस्कृतिक मूल्यांचा प्रतिनिधी गांधीही खरा आहे. म्हणून मानवी जीवन हे केवळ काममयच आहे, आणि काम = माणूस हे समीकरणच सर्वस्थळी सर्व माणसाना लागू आहे या भूमिकेतून विचार करणे नवनिर्मिती करणे, चुकीचे आहे. किंवहुना नैसर्गिक प्रेरणावर मात करणाऱ्या नैतिक मूल्यांच्या सामर्थ्यावरच माणसांची सांस्कृतिक कमाई खऱ्या अर्थाने सुरक्षित आहे. हे सत्य पूर्णपणे दुर्लक्षून तुकारामाचा कामांधपणा श्री पाठारे यांनी या कथेत गाभा म्हणून स्वीकारला. त्यामुळे त्यांच्या भूमिकेलाच मूळातून मर्यादा पडल्या आहेत. शिवाय जिजाबाईचा अकारण पक्षपात तुकारामाच्या तुलनेत पाठारे यांनी केला आहे.

विषयाचे नाविन्य म्हणून तुकारामातील काम-तुकारामातील पशुत्व, पाठारे यांनी स्वीकारले. तुकारामाचे संतत्व पाठारे यांनी नाकारले नाही-ते निषेधार्हही मानले नाही. परंतु या संतत्वाची कलात्मक जाण मात्र पुरेशा सामर्थ्याने पाठारे यांनी ठेवलेली नाही. जिजाबाईचा संभोगप्रिय तुकाराम जेवढा त्यांनी भर देऊन चित्रीत केला, तेवढा कामभावना नाकारणारा व स्वतःशी संघर्ष करून संतत्व पचवलेला तुकाराम, पाठारेंनी मांडला नाही, कारण तो 'संत तुकाराम' त्यांना कळलाच नाही. तो कळवून घ्यायचा प्रयत्नही रंगनाथ पाठारे यांनी केला नाही.

श्री पाठारे यांच्या उपरोक्त मर्यादा, कोणत्याही समीक्षकाने दाखविल्या नाहीत, हे विशेष !

डॉ. चुनेकर यांनी तुकारामावर लिहिण्यासाठी 'तरल काव्यात्म वृत्ती आणि अध्यात्मिक जाणीव हवी" असे म्हटले आहे. पण डॉ. चुनेकरांचे हे मत (अनुष्टुभ, मार्च-८८) पटण्यासारखे नाही. कारण अध्यात्मिक भूमिकेतूनच परंपरेने तुकाराम, पूजिला आणि वंदनीयही ठरविला. संत तुकारामाने काम, क्रोध आणि भौतिक जीवन निषेधार्ह ठरविणाऱ्या वैदिक तत्वज्ञानाचा पुरस्कार केला. ही बाब निर्विवाद आहे. असे असताना "कामांध तुकाराम" हाच कथेचा गाभा ठरवून, जिजाबाईच्या चांगल्या अर्थाने सामान्यपणाला समजुन घेण्याच्या भूमिकेतून नवनिर्मिती करताना, अध्यात्मिक भूमिकेचा, फायद्याऐवजी तोटाच अधिक झाला असता. श्री. पाठारे यांच्या लेखनात "लैंगिकतेचा गंड" असावा असा आरोप डॉ. चुनेकरांनी केला.

लैंगिकता ही सामान्य माणसाच्या जीवनातील वास्तवता असते. तशी ती असामान्यांच्या जीवनाचीही वास्तवता असते. संत तुकाराम अगोदर 'माणूस तुकाराम' असतो, आणि नंतर तो 'संत तुकाराम' होतो. या दोन्ही तुकारामामध्ये लैंगिक प्रेरणा आणि आविष्कार नसतो. असे मानणे, सत्याचा अपलाप करणारे आहे. तेव्हा तुकारामाची लैंगिकता कथेत दाखविण्याचे रंगनाथ पाठारे यांचे स्वातंत्र्य, आपण मान्य केलेच पाहिजे. डॉ. चुनेकरांना हे कथा-लेखकाचे स्वातंत्र्य रुचलेले दिसत नाही. तुकारामाच्या संतत्वाला बाधा आणणारे 'सेक्सी तुकाराम दर्शन' डॉ. चुनेकराना खटकले. म्हणूनच त्यांनी श्री. पाठारे यांच्या लेखनावर "लैंगिक गंडाचा', आरोप केला आहे. संत तुकाराम भोगासक्त होता की नव्हता, याचा स्पष्ट पुरावा तुकाराम चारित्रातच आहे.

संत तुकाराम 'वैकुंठाला' गेले तेव्हा त्यांच्या पत्नीला पाचव्या महिन्याचे गर्भारपण चालू होते, हे सत्य तुकारामाच्या सर्वच चरित्रकारांनी स्पष्टपणे नोंदले आहे. या वास्तवतेबद्दल चरित्रकारांमध्ये वाद नाहीत. वाद आहेत ते वैकुंठाला जाते समयी तुकारामाचे वय ४०-४२ होते की, ८० होते की, ५० ते ६० होते या संबंधी! पुरुषाच्या वयाच्या ५५-६० वर्षापर्यंत मुलं जन्माला घालण्याची क्षमता असू शकते. हे शास्त्रीय सत्य लक्षात घेतले तर, तुकारामांचे वैकुंठप्रयाण समयीचे वय ६० च्यावर निश्चितच नसावे. कारण त्याचवेळी तुकारामाचे मुल जिजाबाईच्या कुशीत वाढत होते. दुसरे असे की तुकारामाच्या संतत्वाचे पावित्र्य रक्षण करण्याच्या प्रामाणिक भूमिकेतून, तुकाराम भोगी (सेक्सी) नव्हताच. निदान उत्तरार्धात-वैकुंठास जाताना तरी तो भोगी निश्चित नव्हता, असा आग्रह जर तुकाराम भक्त-समीक्षकांनी धरला, तर फारच विचित्र व भयंकर आपत्तीला तोंड द्यावे लागणार आहे. संत तुकाराम भोगी नव्हता ही श्रद्धा बाळगणे म्हणजे तुकारामाच्या वैकुंठप्रयाण समयी जिजाबाईच्या कुशीत वाढणारे मुल तुकारामाचे नव्हते, असे मानणे होईल! तेंव्हा संत तुकारामाचे संतत्व जपण्याचा मोह, जिजाबाईला अकारण

'व्यभिचारिणी' ठरविण्याचा परिणाम घडवून आणू शकतो, हे डॉ. चुनेकरांच्यासह तुकारामाकडे अंधश्रद्धेने पहाणाऱ्या (२५ जाने. च्या 'सोबत' मधील समीक्षा लेखकासह) सर्वच समीक्षकांच्या लक्षात यायला हवे. एका श्रेष्ठ संताच्या पत्नीच्या चारित्र्यावरील हा कलंक, श्रद्धेचा अटळ परिणाम म्हणून सिद्ध होणे योग्य नाही.

डॉ. चुनेकरानी आणखी कांही आक्षेप कथेतील मांडणीवर घेतले आहेत. डोंगरावर जाताना तुकारामाच्या सोबत टाळकुटे असत. तसेच डोंगरावरून तुकारामाचे वैकुंठगमन झाले. ही रंगनाथ पाठारे यांची मांडणी डॉ. चुनेकरांनी चूक ठरविली आहे. (अनुष्टुभ मार्च-एप्रिल ८८) तपशीलाच्या उणिवा या कथेत आहेत हे खरेच!

तुकारामाच्या पगडीखाली टक्कल नसून केस होते, हा डॉ. चुनेकरांचा दावा सप्रमाण असला तरी या पुराव्यालाही जरूर मर्यादा आहेत. परंतु तुकारामाच्या डोक्यावर केस असले काय किंवा नसले काय? त्याच्या कथेशी काय संबंध आहे याचा विचार करण्याची गरज डॉ. चुनेकराना वाटत नाही याचे आश्चर्य वाटते.

डॉ. चुनेकरांच्या सर्व आक्षेपांना उत्तर देत असताना कथा-लेखक श्री. पाठारे यांनी आपलीही भूमिका सविस्तर मांडली आहे. (अनुष्टुभ, मार्च-एप्रिल -८८) " संसारापार निघालेले तुकारामाचे मन, त्याची श्रेष्ठ भक्ती आणि त्याचेच पुन्हा संसारात गुंतून राहणे (शरीराने) यात व्यक्ती म्हणून त्याची जी कुतरओढ होते, त्याची जिजाबाई हे निमित्त होय, अशी मांडणी श्री. पाठारे यांनी केली आहे. तसेच 'आपल्या या सगळ्या घालमेलीत एक स्त्री म्हणून जिजाबाई किती सहन करते, याचा अखेरीस त्याला साक्षात्कार होतो." असेही कथा लेखकाने म्हटले आहे. परंतु संत तुकारामाच्या उत्तरार्धातील अवस्थेनुसार पाहिले तर, तुकारामाच्या लौकिक मुक्तीच्या आणि पारमार्थिक ध्यासाच्या दृष्टीने जिजाबाई ही लौकिक स्तरावरील व संसारात परत खेचणारी पत्नी म्हणून बाधा ठरत असावी, असा निर्वाळा देण्यासारखी परिस्थिती आहे. तेव्हा अध्यात्मिक भूमिकेतून तुकारामाच्या संसारापार गेलेल्या संतत्वाचे समर्थन जरूर होऊ शकते. कारण त्या भूमिकेची पारमार्थिक मुक्तीच्या मूल्यांशी बांधिलकी आहे. तर जिजाबाईची संसारनिष्ठा ही लौकिक व भौतिकवादाशी एकनिष्ठ असल्याने या स्तरावर लौकिक भूमिकेतून तिचेही समर्थन होऊ शकते. मूल्यांच्या बदलाबरोबर समर्थनाचे मुद्देही बदलतात, एवढेच या ठिकाणी लक्षात घेतले पाहिजे. या पार्श्वभूमीवर श्री. पाठारे यांची ही कथा आणि कथाविषयक त्यांचे निवदेन यामध्ये काही प्रमाणात विसंगती आहे. म्हणून लेखकाच्या निवेदनापेक्षा लेखकाची कथा हीच अधिक महत्वाची ठरते-ठरावी।

डॉ. र.बा. मंचरकर यांनी या कथेबाबत म्हटले आहे की, "वैकुंठीची माती" या संश्लेषक प्रतिमेत जी भव्यता आणि दोन टोकांची जुळणी आहे, ती कथेत अध्यात्मिकतेच्या बाजुने उणावली आहे असे वाटते." (अनुष्टुभ- मार्च ८८, पृ. ६३)

डॉ. मंचरकर कथेचे विश्लेषण कथेच्या शीर्षकावरून करू पाहतात आणि म्हणूनच त्यांच्या लेखणीतून फसवा अभिप्राय उमटला. कथेचा गाभा हा तुकारामाच्या संतत्वाला, अध्यात्मिकतेला न्याय देण्याच्या भूमिकेतून मुळातच अवतरलेला नाही. 'वैकुंठीची माती' या कथेचे बीजच मुळात तुकाराम आणि जिजाबाई यांच्या सामान्यत्वामध्ये-लौकिकत्वामध्ये अर्थात भौतिकतेमध्ये दडलेले आहे. हे कथेचे मध्यवर्ती सूत्र लक्षात न घेता डॉ. मंचरकर कथेकडून अध्यात्मिकतेची विनाकारण अपेक्षा करतात. स्वतःच्या भाबड्या मनोधर्माला कुरवाळून, डॉ. मंचरकरही कथेवरती स्वतःच्या अवाजवी अपेक्षा लादतात आणि त्याची पूर्तता होत नसल्यामुळे, कथेत नसलेल्या उणिवा ते नोंदवत राहतात. कथा ही ललितकृती, लेखकाची नवनिर्मिती असून तिच्यामध्ये विशिष्ट भूमिकाच (लेखकाचीच) अवतरते. कथा ही काही जगातल्या सर्व गोष्टीची पोतडी नसते. कथेमधील मुख्य सुत्राबद्दल डॉ. मंचरकरांची काहीच तक्रार नाही. तरीही कथेत अध्यात्मिकतेची उणीव ते काढतात. समीक्षक अथवा वाचकाच्या मनात आणि डोक्यात जे जे असेल ते ते सर्व कथेमध्ये असावे, ही अपेक्षा कितपत योग्य ठरावी?

डॉ.सुधाकर भोसले यानी कथेवरती आक्षेप नोंदवताना म्हटले आहे की, "जिजाबाई ही श्रीमंत सावकाराची खानदानी घराण्याची लेक होती. ती तुकोबाना अरे-तुरे म्हणणारी नव्हती."

जिजाबाई बद्दलची डॉ.भोसलेंची सहानुभूती आपण जरूर समजून घेऊ, पण संसार सोडून परमार्थाच्या पाठीमागे पळणाऱ्या तुकारामाला शरीर-

वासनेशी बांधून ठेवण्याच्या प्रयत्नात, नवऱ्याला स्वतःच्या लौकिक स्वार्थापोटी जिजाबाईने कथेत जर वैतागून 'अरे-तुरे' म्हटले असेल तर ते कसे व कां चूक ठरावे? नवऱ्याला 'अरे-तुरे' म्हणणे यावर तिचे 'खानदानी' पण अवलंबून असते असा अत्यंत उथळ सिद्धांत डॉ. भोसले यातून मांडतात. आधुनिक काळात सर्वच प्रगत बायका नवऱ्याला अरे तुरे म्हणतात, म्हणून त्या 'खानदानी' नाहीत असे डॉ. भोसले यांना म्हणायचे आहे का? आणि नवऱ्याला अहो-जाहो म्हणणारी प्रत्येक पत्नी ही 'खानदानी' व 'सुसंस्कृत'च असते अशी खात्री डॉ. भोसले देऊ पहात आहेत काय?२५ जाने १९८७ च्या 'सोबत' मधील या कथेवरील समीक्षा लेखाबराच उथळ आहे हे यावरून लक्षात येते.

'मंबाजीवर वरताण करणारी ही विकृत कथा आहे' असा डॉ. भोसल्यांचा हा अभिप्राय लेखकाच्या स्वातंत्र्य मूल्याला नख लावणारा आहे. डॉ. भोसल्यांनी कलात्मक दृष्टिकोनातून या कथेतील दोष दाखविले असते तर अधिक बरे झाले असते. लेखकाचे लेखन घृणास्पद ठरविणाऱ्या डॉ. भोसल्यांची टीकाच वेगळ्या अर्थाने घृणास्पद ठरू शकते, एवढी नोंद या संदर्भात पुरेशी ठरावी! तुकारामाच्या डोक्याचे टक्कल, त्याची पगडी हे विवाद्य मुद्दे, डॉ. चुनेकरांनीही मांडलेले आहेत. तेच डॉ. भोसल्यांनी उसने घेऊन मांडले की स्वतंत्रपणे मांडले हा वेगळाच विषय.

मात्र कथा लेखक श्री. रंगनाथ पाठारे बंडखोरीत यशस्वी झाले पण कथेला कलात्मक पातळीवर अभिव्यक्त करण्यात पराभूत झाले, हे एक सत्य आहे. आणि या कथेची समीक्षा करताना डॉ. मंचरकर, डॉ. चुनेकर, डॉ. सुधाकर भोसले इ. समीक्षकांची मूल्यमापनाची दिशाच हुकली आहे. हे दुसरे सत्य आहे. समीक्षकांना फसविणारी कथा म्हणून रंगनाथ पठारे यांच्या 'वैकुंठीची माती' या कथेचे मूल्य महत्त्वाचे ठरते, एवढेच श्रेय कथालेखकाचे आहे आणि हे यातले तिसरे सत्य आहे! ♦



डॉ. श्रीपाल सबनीस
सप्तश्रृंगी मंदिराजवळ
विद्यावर्धिनी परिसर
धुळे ४२४००१

ग्रांथिकी

साडेतीन शहाण्यातील नागपूरकर : देवाजीपंत चोरघडे

शरद कोलारकर

श्री गो. मा. पुरंदरे यांनी मराठेशाहीत साडेतीन शहाण्यांपैकी एक असलेला देवाजीपंत चोरघडे यावर कादंबरी लिहून एक फार मोठे ऐतिहासिक कार्य साध्य केले आहे याबद्दल ते अभिनंदनास पात्र आहेत. देवाजीपंत चोरघडे हे व्यक्तिमत्त्व अद्‌भूत होते व त्याकडे जितके इतिहास-अभ्यासकांचे लक्ष जावयास हवे होते तितके गेले नाही. त्याचप्रमाणे त्यांच्याकडे ललित लेखकांचे जितके लक्ष जायला पाहिजे होते तितके गेले नाही हेही नमूद करावयास पाहिजे. किंवहुना संपूर्ण भोसला कालखंडावर इतिहास अभ्यासकांचे जसे लक्ष जायला पाहिजे होते तसे गेले नाही असे म्हणावेसे वाटते. पेशव्यांनी शिवाजी महाराजांची स्वराज्याची कल्पना सोडून दिल्यानंतर बदललेल्या परिस्थितीत त्यांनी जर संघराज्याची कल्पना अंमलात आणली असती व ह्या संघराज्यात प्रत्येक घटक राज्याला आपला पराक्रम दाखविण्याकरिता स्वातंत्र्य दिले असते तर मराठा साम्राज्याचा इतिहास अगदी वेगळा झाला असता. घटक राज्यांना कृतीचे स्वातंत्र्य मिळून मराठेशाहीचा विकास आपोआपच झाला असता व मराठा संघराज्य जास्त सुस्थीर झाले असते. परंतु पेशव्यांनी हे होऊ दिले नाही. छत्रपती संस्था खिळखिळी झाल्यामुळे पेशव्यांकडे सर्व सत्ता आली व त्यांनी मराठा संघराज्याच्या इतर घटक राज्यांना स्वातंत्र्य न दिल्यामुळे मराठा साम्राज्य विकसित होऊ शकले नाही. विशेषतः भोसल्यांनी बंगालमध्ये आपले हातपाय पसरविण्याचा प्रयत्न केला त्यावेळी पेशव्यांनी त्यावर आक्षेप घेतला व शाहूमार्फत त्यांनी भोसल्यांवर नियंत्रण आणले. हा पेशव्यांचा निर्णय अगदी योग्य होता असा पाठपुरावा पश्चिम महाराष्ट्रातील इतिहासकारांनी केला व मराठ्यांचा एकतर्फी इतिहास लिहिला. असा एकतर्फी इतिहास लिहिण्याची परंपरा चालूच राहिली. पुरंदऱ्यांच्या शब्दात लिहावयाचे झाल्यास "त्यांनी एकूण सर्वच नागपूरकर भोसले, राज्यकर्ते, मुत्सद्दी आणि कारभारी ह्यांना आरोपीच्या कठड्यात उभे करून त्यांच्यावर आपल्या वकिली चातुर्याने एकूण एक कलमे लावून स्वातंत्र्य नष्ट करणारे प्रमुख आरोपी म्हणून सिद्ध करण्याचा आटोकाट प्रयत्न केला आहे."

याचा अर्थ सर्वच भोसले पराक्रमी आणि दूरदृष्टीचे होते असे आपल्याला म्हणता येणार नाही परंतु पहिला रघुजी आणि नानोजी ह्यांच्याबद्दल आपल्याला प्रशंसेचे उद्‌गार काढावे लागतील. देवाजीपंत चोरघडे त्या काळात प्रभावशाली म्हणून वावरला त्या काळाबद्दल असेच म्हणता येईल. नाना फडणिसासारखी दूरदृष्टी देवाजीपंताजवळ होती असेही आपल्याला म्हणता येईल. परंतु पेशव्यांनी ह्यावेळी इंग्रजासारखेच Divide & Rule हे धोरण अंमलात आणले व देवाजीपंताबद्दल भोसल्यांच्या मनात विष कालविले. दोनदा पेशव्यांची आक्रमणे सहन करावी लागल्यामुळे गलितगात्र झालेल्या भोसल्याने देवाजीपंताला Derecognise करणे पसंत केले आणि अशा तऱ्हेने देवाजीपंताचा एका दृष्टीने राजकारणातून अस्त झाला.

देवाजीपंताचे चित्रण करतांना इतिहासातल्या महत्त्वाच्या घटना आणि प्रवाह पुरंदऱ्यांनी जर लक्षात घेतले असते तर त्यांना अधिक प्रभावीपणे देवाजीपंतांचे चित्रण करता आले असते असे मला वाटते. याबाबतीत खालील घटनांकडे मी लक्ष वेधू इच्छितो :-

(१) नागपूरकर भोसले तिसऱ्या पानिपतच्या लढाईत सामील झाला नाही असा नेहमीच दोष देण्यात येतो.

अनुक्रमणिका

परंतु सगळेच मराठा सरदार उत्तरेत गेले तर दक्षिण कोण सांभाळील असा जानोजीने एका पत्रात उल्लेख केलेला आढळतो. त्याशिवाय पानिपताचा पळ थांबविण्याचे महत्त्वाचे कार्य जानोजीने केले. बाळाजी बाजीरावाने मध्यहिंदुस्थानात जानोजीला मुक्काम करून राहण्याचे आदेश दिले व जानोजीने पळणाऱ्या मराठा राष्ट्रात आत्मविश्वास निर्माण केला. नर्मदा नदी शत्रूला ओलांडू दिली नाही. खेचीवाडा वगैरे ठिकाणी झालेले उपद्रव त्याने निग्रहाने थांबविले. यात दिवाकर पुरुषोत्तमाचा हात असलाच पाहिजे. एका दृष्टीने मराठा राष्ट्रात नवचैतन्य निर्माण करण्याचे कार्य भोसल्याने पानिपतानंतर केले.

(२) जानेवारी १७६१ मध्ये पानिपताची लढाई झाली आणि आक्टोबर १७६१ मध्ये निझाम ६०००० फौजेनिशी महाराष्ट्रात चालून आला. कायगाव टोके वगैरे सारखी धर्मक्षेत्रे त्याने नष्ट केली.•रघुनाथरावाने ह्यावेळी सर्व मराठा सरदारांना आपल्या मदतीकरिता धावून यावे असे आवाहन केले. त्यावेळी निजामाला महाराष्ट्रातून हाकून लावण्याचे श्रेय जानोजीला द्यावे लागते. जानोजीने आपल्या सैन्यानिशी जाऊन निजामाची कोंडी केली व पलीकडे चांभार गोंद्याच्या लढाईत निजामाचा पराभव केला. ह्या मिळालेल्या विजयाचा फायदा रघुनाथरावला घेता आला नाही. परंतु पानिपतानंतर मराठा राष्ट्रावर आलेले संकट अशारीतीने जानोजीमुळे टळले.

(३) पलीकडे जानोजी निजामाला मिळाला त्याहीबाबतीत श्री पुरंदरे योग्य मिमांसा करीत नाहीत. छत्रपतीचे जे मंत्रिमंडळ होते ते परंपरागत होते. प्रत्येक मराठ्याला छत्रपती आणि त्याच्या मंत्रिमंडळाबद्दल आदर वाटे. या मंत्रिमंडळात कोणालाही न विचारता किंवा सल्लामसलत न करता रघुनाथरावाने ढवळाढवळ करण्याचा प्रयत्न केला ! त्यात आपल्या अल्पवयीन मुलाला मंत्री म्हणून टाकण्याचा प्रयत्न केला. त्यामुळे सर्व मराठे सरदार दुखावले गेले. भोसले यांना छत्रपतीच्या गादीबाबत विशेष प्रेम. या परिस्थितीचा फायदा विठ्ठला सुंदर आणि गमाजी बाबा यांनी घेतला व पेशवे आता आपले ऐकत नाही यामुळे अतिशय निराश होऊन जानोजी निजामाला मिळाला.

ही परिस्थिती माधवरावाच्या लक्षात आली आणि जोपर्यंत मराठे सरदार निजामाच्या बाजूने आहेत तोपर्यंत निजामाचा पराभव करणे अशक्य आहे अशी खूणगाठ त्याने बांधली - त्याने त्यानंतर मल्हाररावाला प्रेरित केले व जानोजीकडे पाठविले.

(४) मल्हाररावाने छत्रपतींच्या मंत्रिमंडळात कोणतेही बदल भोसल्यांच्या सल्लामसलतीशिवाय केले जाणार नाही असे आश्वासन दिले तेव्हा ताबडतोब जानोजी निजामाची बाजू सोडून मराठ्यांना मिळण्यास तयार झाला. यावेळी निजामावर हल्ला केव्हा करावयाचा याची योजना सुद्धा जानोजीनेच तयार करून दिली. आपण स्वतः दहा मैलांवर छावणी देवून राहिला. निजामाचे सैन्य गोदावरीच्या एका तीरावर व निजाम दुसऱ्या तीरावर असतांना माधवरावाने निजामाच्या सैन्यावर हल्ला चढविला. यालाच "राक्षसभुवनची लढाई" म्हणतात. ही लढाई जिंकण्याचे सर्व श्रेय जानोजीला द्यावयास हवे, माधवरावाला नव्हे. परंतु पश्चिम महाराष्ट्रातले इतिहासकार माधवरावाला याचे श्रेय देतात.

(५) जानोजीने चौथाई प्रकरणात इंग्रजाशी ज्या वाटाघाटी केल्या त्या वाटाघाटींमध्ये इंग्रजांना दमविले. ९ वर्षानंतर इंग्रज गव्हर्नर व्हेरलेस्ट याने उद्‌गार काढलेत, "कटक सुभा इंग्रजांच्या हाती सोपवावा म्हणजे भोसल्यांच्या बंगाल-बिहार मधील चौथाई -सरदेश -मुखीचा अधिकार मान्य करता येईल याकरिता कलकत्त्याचा इंग्रज गव्हर्नर जनरल भोसल्यांशी वाटाघाटी आणि पत्रव्यवहार करीत होता परंतु नऊ वर्षे होऊन गेलीत तरी "भोसल्यांच्या मनात काय आहे याचा आम्हाला अंदाज लागला नाही" असे निराश उद्‌गार इंग्रजांना काढावे लागले !

(६) राक्षसभुवनच्या अगोदर त्या काळच्या पद्धतीनुसार पेशव्यांना ३२ लाखाची जहागीर जानोजीला द्यावी लागली होती. ती गोष्ट मनात ठेवून आणि उत्तरेत पानिपतानंतर बरेच कार्य करावयाचे आहे हे लक्षात न घेता माधवरावाने १७६६ आणि १७६९ ह्या दोन स्वाऱ्या करून नागपूर-वऱ्हाडची धुळधाण उडविली. ही स्वारी

करतांना माधवरावाने जानोजीला शिक्षा करतांना निजामाची सुद्धा मदत घेतली ! आणि ३२ लाखाची जहागीर वसूल केली. गोपाळराव पटवर्धन हा सुद्धा निजामाला मिळाला होता परंतु तो माधवरावाचा मित्र असल्याने त्याला हा गुन्हा माफ करण्यात आला परंतु जानोजीला मात्र पेशव्यांची दोन आक्रमणे सहन करावी लागली.

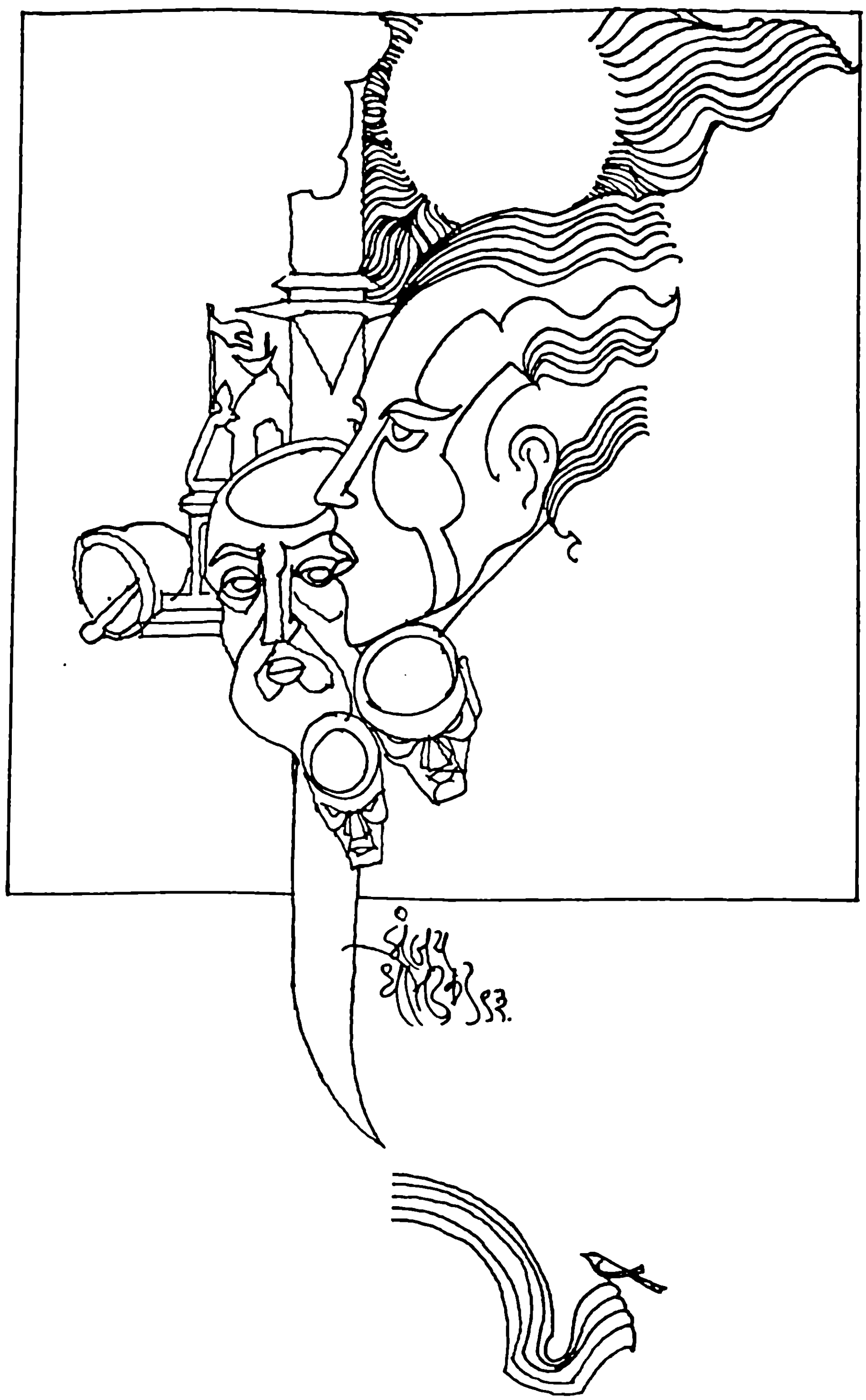
(७) वरील सर्व प्रकरणांमध्ये देवाजी पुरुषोत्तम असल्यामुळे ललित लेखकाला त्या दृष्टीने ऐतिहासिक कादंबरी रंगविता आली असती.

(८) देवाजीचा पाडाव लक्षात घेताना पेशव्याने देवाजीस सर्व कारभारातून काढण्याचा सल्ला दिला व तो भोसल्याने मानला. पुन्हा आपल्यावर स्वाऱ्यांचे संकट नको ह्या भितीतून भोसल्याने देवाजीला Derecognise केले असावे. परंतु त्यानंतर देवाजीला धापेवाड्याला अज्ञातवासात दिवस काढावे लागावे आणि एखाद्या दिवाभितासारखे लपून रहावे लागावे ही गोष्ट त्या काळातली समाजव्यवस्था जरी लक्षात घेतली तरी मनाला पटत नाही. पुरंदऱ्यांना या बाबतीत नक्की पुरावा मिळाला असेल म्हणून त्यांनी तसे चित्रण केले असेल असे मी समजतो.

(९) एकंदरीत पुन्हा एकदा पुरंदऱ्यांचे अभिनंदन करतो. त्यांच्या ह्या ऐतिहासिक कादंबरीमुळे देवाजीपंत चोरघडे यासारखी चाणाक्ष व्यक्ती नागपूर-दरबारात होऊन गेली हे महाराष्ट्राला माहित होईल याचे श्रेय पुरंदऱ्यांनाच द्यावे लागेल ! ♦

शरद कोलारकर
६-५-९३

ता. क. : १७६९ च्या स्वारीत जानोजी 'झाडीत पळोन गेले' आणि चंद्रपूर पासून पुण्यापर्यंत त्यांनी पळापळ केली असे कादंबरी वाचून समज होतो. पण प्रत्यक्षात माधवरावाला दमविण्याकरिता जानोजीने गनिमी कावाचा युद्धप्रकार अवलंबिला असे आपल्याला पेशवा' दप्तर, खंड २० यावरून दिसून येते. यात पुन्हा देवाजीने सांकेतिक भाषेत कैदेतून जानोजीला निरोप पाठविला आणि नंतर जानोजीने युद्धनीती बदलून गनिमी काव्याचा अवलंब केला असे आपल्याला दिसून येते.



अनुक्रमणिका

पोस्टल रजि. एन.जी.पी. नं. ४११
PRINTED MATTER PERIODICAL

युगवाणी / जानेवारी-फेब्रुवारी'९३ / मूल्य दहा रु

'युगवाणी 'संबंधी माहिती

•प्रकाशनस्थळ विदर्भ साहित्य संघ, राणी झाशी चौक, सीताबर्डी, नागपूर ४४० ०१२. • प्रसिद्धीचा नियतकाल त्रैमासिक. • मुद्रकाचे नाव, राष्ट्रीयत्व व पत्ता मधुसूदन पांडुरंग बनहट्टी, भारतीय, नारायण मुद्रणालय, धनतोली, नागपूर ४४० ०१२. • प्रकाशकाचे नाव, राष्ट्रीयत्व व पत्ता मनोहर म्हैसाळकर, भारतीय, सरचिटणीस, विदर्भ साहित्य संघ, सीताबर्डी, नागपूर ४४० ०१२. • संपादकाचे नाव, राष्ट्रीयत्व व पत्ता श्रीपाद भालचंद्र जोशी, भारतीय, 'कृष्णकुंज', खरे टाऊन, धरमपेठ, नागपूर ४४० ०१०. • वृत्तपत्राची मालकी : विदर्भ साहित्य संघ, सीताबर्डी, नागपूर ४४० ०१२.

मी, मनोहर म्हैसाळकर जाहीर करतो, की वर दिलेली माहिती माझ्या माहितीप्रमाणे व समजुतीप्रमाणे संपूर्णतः खरी आहे.

मनोहर म्हैसाळकर,
नागपूर **प्रकाशक.**



प्रकाशक मनोहर म्हैसाळकर, सरचिटणीस, विदर्भ साहित्य संघ, नागपूर-१२
मुद्रक मधुसूदन पांडुरंग बनहट्टी, नारायण मुद्रणालय, धंतोली, नागपूर-१२
मुखपृष्ठ मुद्रण : मधुकर वैद्य, मधुकर आर्टस्, धंतोली, नागपूर-१२

अनुक्रमणिका